Colección Estudios Andinos

Cómo piensan los "indios"

Los intelectuales andinos coloniales y la cuestión del racismo

Gonzalo Lamana

ACCESO ABIERTO

Gonzalo Lamana es Profesor Asociado del Departamento de Lenguas y Literaturas Hispánicas de la Universidad de Pittsburgh. Es autor de Dominación sin dominio. El encuentro inca-español en el Perú colonial temprano (2016) y editor de Pensamiento colonial crítico. Textos y actos de Polo Ondegardo (2012).

Colección Estudios Andinos 30

Dirigida por Marco Curatola Petrocchi

Cómo piensan los "indios"
Los intelectuales andinos coloniales y la cuestión del racismo

Gonzalo Lamana

University of Pittsburgh | Center for Latin American Studies
University Center for International Studies

centro bartolomé de las casas

FONDO EDITORIAL PUCP

Cómo piensan los "indios". Los intelectuales andinos coloniales y la cuestión del racismo

Gonzalo Lamana

© Gonzalo Lamana, 2022

Publicado originalmente como How "Indians" Think. Colonial Indigenous Intellectuals and the Question of Critical Race Theory

The University of Arizona Press, Tucson

© The Arizona Board of Regent, 2019

De esta edición:

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2022

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

© Centro Bartolomé de Las Casas (CBC), 2022

Pasaje Pampa de la Alianza 164, Cusco

cbc@apu.cbc.org.pe

www.cbc.org.pe

© Center for Latin American Studies, University Center for International Studies,

University of Pittsburgh, 2022

4200 Wesley W. Posvar Hall, Pittsburgh, PA, 15260

clas@pitt.edu

Traducción: Aroma de la Cadena y Eloy Neira Riquelme

Imagen de cubierta: Santiago en el asedio del Cusco, Anónimo de la Escuela Cuzqueña, siglo XVIII. Óleo sobre tela. Museo Histórico Regional de Cusco, Casa del Inca Garcilaso de la Vega, Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco, Ministerio de Cultura del Perú. Fotografía de Daniel Giannoni (ARCHI, Archivo Digital de Arte Peruano).

Cuidado de la edición, diseño de cubierta y diagramación de interiores:

Fondo Editorial PUCP

Primera edición digital: abril de 2022

Licencia Creative Commons 4.0 Internacional
(Atribución-No comercial-Compartir igual)

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2022-02253

ISBN: 978-612-317-735-5

Uno escribe con el fin de cambiar el mundo, sabiendo perfectamente bien que probablemente no podrá. Pero sabiendo también que la literatura es indispensable para el mundo… El mundo cambia según la manera en la que la gente lo ve, y si uno altera, aunque solo sea un milímetro, la manera en la que una persona o la gente miran la realidad, entonces puede cambiarla.

James Baldwin, The New York Times, 23 de septiembre, 1979

Índice

Prólogo a la edición peruana

Prefacio y reconocimientos

Introducción
Cómo piensan los "indios"

Parte I
Las ideas españolas acerca de los indios

Capítulo 1
Una inteligencia material

Parte II
La Nueva corónica y buen gobierno de Guaman Poma de Ayala

Capítulo 2
Historia, raza y gracia para la gente que ve el mundo a través de la blanquitud

Capítulo 3
El presente colonial explicado a hombres ciegos que están cabeza abajo

Parte III

Los Comentarios reales de los incas de Garcilaso de La Vega

Capítulo 4

Los Comentarios reales de los incas; o lo que realmente pensamos acerca de lo que piensas y lo que hacemos con ello

Capítulo 5

Relatos del inframundo e indios impensables

Conclusiones

Estrellas inmóviles, "indios" y el colonialismo como vivir una mentira

Bibliografía

Prólogo a la edición peruana

El libro que los lectores tienen en sus manos trata de las ideas españolas sobre sí mismos y sobre los "indios" en la segunda mitad del siglo XVI en los Andes, y de cómo intelectuales indígenas, como Guaman Poma de Ayala o Garcilaso de la Vega, entendieron sus efectos y respondieron a las mismas. El argumento central es que, de acuerdo a estos dos pensadores, las relaciones sociales del mundo en que vivían estaban permeadas por formas de discriminación cuyas causas se asemejaban a lo que hoy en día llamamos racismo y colonialidad. Y no solo ofrecieron análisis sofisticados de esa realidad, con ejemplos punzantes y complejos de las distintas formas de discriminación que la caracterizaba, sino que también ofrecieron soluciones cuya premisa común fue que, para cambiar el mundo, era imprescindible cambiar la forma en que la gente le daba sentido. Lo que parecía normal, debía dejar de serlo –y viceversa.

La presente edición es, en su mayor parte, la traducción del libro publicado en inglés por la University of Arizona Press en diciembre de 2019. Las diferencias son algunos cambios menores al texto y el agregado de algunas referencias bibliográficas que pueden servir para aquellos lectores que quieran explorar algunos de los temas tratados con mayor profundidad. Es para mí un gran honor que este libro sea publicado por dos prestigiosas editoriales como lo son el Fondo Editorial de la Pontificia Universalidad Católica del Perú (PUCP) y el Centro Bartolomé de las Casas (CBC). Quiero agradecer, en especial, el apoyo y la colaboración que la idea de publicar este libro en español recibió de Marco Curatola Petrocchi y de Anael Pilares.

La necesidad de hacerlo se volvió muy clara para mí cuando presenté algunas de las ideas centrales del libro en julio de 2019 en el Cuzco. Estaba allí invitado por Marco para participar en el Seminario Interdisciplinar de Písac y en un conversatorio sobre el libro El estudio del mundo andino, cuando Anael sugirió que diera una charla abierta al público un par de días mas tarde. La forma en que mi presentación fue recibida, y en especial el diálogo con los asistentes que tuvo lugar esa tarde, dejaron en claro que las ideas sobre las que trata el libro no solo eran relevantes para pensar el pasado colonial, sino que también podían ser útiles para entender el presente. Hubo comentarios de no-especialistas que estaban en la sala que fueron realmente emotivos, y que iluminaron las formas perniciosas en que el pasado puede jugar un papel importante, incluso en las experiencias más íntimas de la vida de la gente. Vaya este libro como una continuación de ese diálogo, y con la esperanza de que sea útil.

A partir de ese día traducir el texto del inglés al español y conseguir que el libro fuera publicado en el Perú fue para mí una prioridad. Por el apoyo económico que dieron a la traducción, expreso mi agradecimiento al Center for International Studies, al European Studies Center y, muy especialmente, al Center for Latin American Studies (CLAS), todos de la University of Pittsburgh. El CLAS también se mostró dispuesto e interesado en contribuir a la diagramación del libro, estableciendo así relaciones de cooperación con la PUCP y el CBC, por lo cual agradezco en especial a Manuel Antonio Román.

La traducción del inglés al español fue hecha por Aroma de la Cadena y Eloy Neira Riquelme, cuyo profesionalismo quiero destacar. Durante el proceso de traducción fue difícil encontrar

el equivalente español de algunos términos específicos. Si bien la forma en que la mayoría de estos términos son usados está explicada en el texto, considero útil realizar algunas aclaraciones. El primer concepto es "whiteness". Aunque la traducción más directa hubiera sido "blancura", hubiera acarreado el problema de que comúnmente se la asocia con el color blanco y, en especial, con la piel blanca. El término, tal y como lo usa James Baldwin, a quien sigo, se refiere a una forma de imaginar el mundo que no está necesariamente ligada al color de la piel de la persona que imagina. Es por eso que optamos por el término "blanquitud", que tiene una carga previa de sentidos menor. El segundo término está directamente relacionado con el anterior, y es "blackness". En lugar de la posibilidad de usar "negrura", que nuevamente se centra en el color, hemos optado por "negritud". Para Baldwin, de quien tomo el uso del término, expresa una condición, el resultado de tener que enfrentar la blanquitud, y evoca un tipo especial de resiliencia y autoconciencia que exige sobrevivir al primero. El tercer término es "survivance", tomado de Gerald Vizenor. La única traducción razonable es "supervivencia", pero Vizenor no se refiere ni solo a la supervivencia física (que en inglés es "survival"), ni solo al acto de resistir frente a la adversidad. Survivance tiene para él una dimensión positiva, de creación, de juego, de producción de narrativas que crean un sentido de comunidad, de historias que explican el pasado y el presente y es, por tanto, algo que va más allá (aunque no es independiente) de solo una reacción ante la opresión. Para distinguir este sentido del término del que comúnmente "supervivencia" tiene en español, cada vez que la palabra está usada en lugar de "survivance" está seguida, entre paréntesis, por "Vizenor sensu". El cuarto y último término que necesita cierta explicación es "doubleness", que hemos optado por traducir como "dobledad", en lugar de "dualidad". Doubleness apunta a los dobles sentidos de ciertas

expresiones, a múltiples niveles de significado que son puestos en juego simultáneamente, con distintas intenciones y dirigidos a distintas personas, y que no son ni complementarios ni excluyentes, como la idea de dualidad sugiere o a menudo implica.

En cualquier caso, la elección especifica de ciertos términos, y las ideas presentadas en el libro en general, son intentos de contribuir tanto a repensar el pasado en sí como a que ese pasado sirva para imaginar de manera distinta el presente, y también el futuro.

Prefacio y reconocimientos

Este libro trata acerca del pensamiento racial y la colonialidad en las obras de dos importantes intelectuales indígenas andinos de principios del siglo XVII: Felipe Guaman Poma de Ayala y Garcilaso de la Vega, el Inca. Investiga las maneras en las que ellos concibieron las tensiones y contradicciones del mundo colonial y cómo buscaron cambiarlo, posibilitando así otros futuros. Inicialmente, mi proyecto estuvo impulsado por la curiosidad. Dado que me formé como un académico sensible a las diferencias culturales (epistemológicas, ontológicas) que separan los mundos indígena y occidental, pude percibir el rol que estas distinciones desempeñaron en los textos de estos intelectuales, pero también me quedó claro que en dichos textos había muchos elementos que el marco interpretativo de dos culturas no podía explicar. Intenté primero darles sentido a estos elementos a través de un estudio en profundidad de la teología española del siglo XVI. Si bien la teología ciertamente fue de ayuda, no fue suficiente. Al pensar que los elementos discrepantes apuntaban hacia un cuestionamiento de las diferencias culturales, me volqué a la teoría decolonial y a las aproximaciones críticas a las sociedades andinas. Me ayudaron pero una vez más no fueron suficientes. Mi tercer intento recurrió a la teoría crítica de la raza, tanto de los pensadores afroamericanos como de los nativoamericanos. En ellos encontré finalmente imágenes y vocabularios que resonaban estrechamente con el material con el que yo estaba trabajando. Esta coincidencia puso de relieve el papel que el pensamiento y los sentimientos raciales tuvieron en la configuración de las interacciones sociales en los Andes, a finales del siglo XVI. A pesar de sus

múltiples desacuerdos en asuntos relativos al régimen colonial, los españoles coincidían en la distinción básica que convertía en "indios" a los actores nativos: estos últimos tenían una "inteligencia material". Incapaces de pensamiento abstracto, los indios no podían conocer las verdaderas condiciones de su propia existencia. Por lo tanto, los españoles estaban de acuerdo en que los actos e ideas de los indios eran expresiones de su nivel primitivo de desarrollo cultural y no el resultado de elecciones razonadas —y, por lo tanto, constituían un problema que los españoles debían resolver—. Este libro desarrolla estas ideas y sentimientos raciales tempranos junto con las respuestas de Garcilaso y Guaman Poma. Sostiene que sus textos tenían el propósito de transformar el mundo mediante la alteración de la forma en la que paulatinamente, la gente le daba sentido. Como tales, eran indios de un tipo muy especial —intelectuales activistas—.

Mucha gente ha contribuido a hacer posible este libro y estoy en deuda con ellos. Si tener que revisar la propia escritura en busca de claridad es algo difícil en sí, se vuelve aún más difícil cuando se escribe en un idioma que no es el propio. Por su fino trabajo de edición y sus agudas observaciones, que a menudo me llevaron a elaborar más algunas ideas poco claras, estoy agradecido a Emily Metz Cherné. Agradezco también a los lectores anónimos por sus comentarios y sabios consejos y al equipo editorial de la University of Arizona Press por su profesionalismo. En particular, tuve la suerte de trabajar con Kristen Buckles, una editora inteligente y sensata, que siempre apoyó mi proyecto y estuvo decidida a hacerlo realidad.

Durante las múltiples encarnaciones de este manuscrito, me beneficié de comentarios que recibí en conferencias y en diálo-

gos más sostenidos. Por todo ello, quiero agradecerles, especialmente, a Jorge Coronado, Sara Chambers, Ananda Cohen Aponte, Fernando Rabossi, Tom Rogers, Sebastián Ferrero, Kenneth Mills, Catherine Poupeney Hart, John Beverley, Fatimah Tobing Rony, Mark Possanza, Andrea Cabel García, Andrea Noble, Sebastián Zubieta y Jasmine Rault. Otros colegas me ofrecieron no solo sugerencias que me ayudaron a avanzar sino que también mostraron ser fuentes de inspiración y apoyo de largo plazo. Por eso, expreso mi gratitud a Orin Starn, Sara Castro-Klarén, Patricia Seed y Walter Mignolo.

El reiterado repensar de los principales argumentos de este libro conllevaron momentos igualmente repetidos de frustración y desaliento. Les estoy muy agradecido a Karen y Paul por ayudarme, pacientemente, a mantenerme en forma para seguir haciendo mi trabajo. Mi familia también resultó ser indispensable para navegar los altibajos del viaje de la escritura. Mis hijos, Marcell y Sebastián, constituyeron una constante fuente de alegría que me recordaba lo que es realmente importante en la vida. Mi esposa, Gabriella, no solo me brindó consejos inteligentes que pusieron los reveses momentáneos en perspectiva (la correcta), sino que también me ayudó a articular intuiciones incipientes. Tenerlos a todos ustedes en mi vida me hace sonreír.

Parte del material incluido en este libro ha aparecido en publicaciones anteriores. Versiones tempranas de partes de los capítulos 2 y 3 han aparecido en la Revista de Crítica Literaria Latinoamericana 2015, 103-116, bajo el título “Conocimiento de dios y razón natural, historia local y universal en la Nueva corónica y buen gobierno de Guama Poma de Ayala” y en Catherine Poupeney Hart et al. (eds.), El Perú en su historia,

149-166, publicado por Editions Le Manuscript, bajo el título "Colonialidad y teología en la obra de Guaman Poma de Ayala". Asimismo, el capítulo 5 incluye una versión revisada y ampliada de "Signifyin(g), Double Consciousness, and Coloniality: The Comentarios as Theory of Practice and Political Project", que apareció en Garcilaso de la Vega in Dialogue with Today's World-Making, editado por Sara Castro-Klarén y Christian Fernández, 2016, y se reimprime aquí con autorización de la University of Pittsburgh Press.

Finalmente, estoy agradecido por el apoyo financiero que hizo posible este libro. Los apoyos del Center for Latin American Studies y el University Center for International Studies de la Universidad de Pittsburgh me permitieron llevar a cabo trabajo de archivo y de revisión bibliográfica. Asimismo, el financiamiento del Richard D. and Mary Jane Edwards Endowed Publication Fund hizo posible que este libro apareciera en una edición de tapa blanda. En esta época, cuando todo lo que uno hace parece estar gobernado por consideraciones económicas, expreso mi gratitud por considerar valiosa en sí misma la difusión del conocimiento. En el mismo sentido, y de una manera más distante pero no menos importante, agradezco a mi país de origen, Argentina, por darme la oportunidad de estudiar en una excelente universidad pública y gratuita: la Universidad de Buenos Aires. Puede parecer una idea anticuada, pero creo firmemente que la educación no debe tener un precio.

Como es cierto y necesario decir, todos los errores y las carencias son solo míos.

Introducción

Cómo piensan los "indios"

El descubrimiento, la conquista y la colonización de América marcaron el inicio de un cambio de magnitud global. Antes de 1492, el mundo estaba compuesto por diferentes áreas económicas y culturales que estaban conectadas de manera desigual o que no estaban conectadas en absoluto. Europa era marginal al circuito que tenía como centro a India y China, mientras que América era una unidad separada. Después de 1492, el mundo comenzó el largo proceso de convertirse en un único sistema interconectado. El predominio europeo, que sería el resultado final de esta transformación de siglos, comenzó con la explotación de la mano de obra, los recursos y los conocimientos de los pueblos amerindios, los cuales, a su vez, tendrían que compartir cada vez más el control sobre sus propias vidas. Lo que desde el punto de vista occidental fue el inicio de la modernidad, para aquellos ubicados en el extremo receptor fue el inicio de la otra cara de la modernidad: la colonialidad. Después de que los europeos encontraron su camino hacia América, comenzó una larga historia de tener que lidiar con Occidente, tanto en términos de los procesos materiales de transformación cultural y económica que se desencadenaron, como en términos de las narrativas que los justificaron.

Desde el principio, la conquista y la colonización españolas anduvieron de la mano con la aparición de relatos al respecto. Estas narrativas no eran en absoluto unívocas. De hecho, casi desde el primer día, los navegantes, los conquistadores, los

frailes y los funcionarios reales no estuvieron muy de acuerdo con sus objetivos y las mejores formas de lograrlos. Hubo relatos celebratorios, aquellos que elogiaron las hazañas de los conquistadores; hubo relatos críticos, aquellos que condenaron los mismos actos; hubo cuentos moralizantes, los cuales defendieron la tarea de la conversión persuasiva por encima de todas las razones; hubo otros que justificaron el uso de la fuerza y la obtención de riquezas; y también estuvieron aquellos preocupados por la legalidad de todo ello. En todos estos relatos, las imágenes acerca de los pueblos indígenas desempeñaron un papel argumentativo central: dependiendo de cómo se los presentaba, determinadas acciones españolas eran justificadas o condenables. Así, si los indios eran pecadores o personas sin una forma adecuada de gobierno, entonces era fácil concebir una conquista como una gran gesta civilizatoria; si eran personas mansas con repúblicas debidamente organizadas, entonces la misma conquista era retratada como una secuencia lamentable de atrocidades y despojos.

Los conflictos internos entre españoles, incluidos los acalorados debates sobre los derechos y procedimientos de la conquista española, han sido estudiados exhaustivamente[1]. Lo que no ha recibido la misma atención es un rasgo común presente en todas las narrativas españolas. Se trataba de un supuesto compartido que comenzó en las primeras etapas del proceso colonial y evolucionó conforme avanzaba el régimen colonial, asegurando así la superioridad española y, como tal, se convirtió también en un elemento central para los actores indígenas: los españoles estaban convencidos de que los indios no sabían —y no sabían que no sabían—. Esto es, los españoles pensaban que los indios no solo eran ignorantes, sino que tampoco eran conscientes de su ignorancia. Por contraste, si bien yo no sé física nuclear, sí sé que no la sé. Esta autoconciencia me hace aceptar

mi inferioridad frente a los físicos nucleares. Los españoles coincidían en que los indios no solo no conocían las condiciones de su propia existencia, sino que también estaban ciegos ante su situación. Por lo tanto, había que enseñarles todo lo que ignoraban y, al mismo tiempo, hacerlos conscientes de sus limitaciones conceptuales, porque los indios no eran buenos para pensar. Los indios eran, en consecuencia, un problema que los españoles debían resolver. Estas ideas, que convertían a los actores nativos en "indios", fundaron el colonialismo español. Las consecuencias prácticas de estas observaciones, aparentemente simples, incluida la forma en la que los actores indígenas respondieron a ellas, adquirirán pleno sentido conforme se desarrolle el libro. Por el momento, presento instantáneas que rastrean su desarrollo histórico con el fin de ofrecer algo del contexto del período en el que se centra este estudio —el momento en el que el régimen colonial estaba firmemente establecido en los Andes y los intelectuales indígenas escribieron su visión de todo ello—.

Desde 1512 en adelante, mientras el colonialismo español todavía estaba circunscrito al Caribe, la Corona ordenó que todas las empresas conquistadoras leyeran un texto, denominado El requerimiento, a los pueblos nativos que contactaran por primera vez. El texto solicitaba la sumisión política a los reyes de España y el reconocimiento de la superioridad cristiana. El ritual informaba a los indios acerca de su "verdadera" historia y las "verdaderas" condiciones de su existencia —lo que no sabían y no sabían que no sabían—. El texto empezaba señalando: "Os notificamos y hacemos saber, como mejor podemos". Se les informaba a los indios que Dios había creado el mundo y a todos los hombres, que desde entonces se habían dispersado y poblado, y que el papa era su representante y, como tal, había otorgado al rey español el poder sobre América. De ello se de-

ducía que los indios presentes a la lectura del texto (también hijos del dios de los españoles) eran vasallos de sus majestades —solo que no lo sabían—. Ahora que estaban siendo informados, tenían la opción de dar la bienvenida a los representantes del rey y la reina "como los súbditos lo deben hacer". Si lo hacían, entonces les esperaba un futuro pacífico. Si no lo hacían, y por lo tanto se negaban a aceptar la realidad tal como realmente era, entonces se justificaba el uso de la fuerza (y tal como concluía el documento, sería culpa de los indios, dado que habían sido debidamente notificados).

El requerimiento, un producto de los conflictos internos españoles antes mencionados, fue objeto de muchas críticas desde sus inicios. Sin embargo, sus supuestos clave no se desvanecieron, tan solo evolucionaron. Se revisó la idea de que todo funcionaría con tan solo informar a los indios sobre el orden de las cosas y se consideraron los factores que impedían que esa información fuera asimilada. Por ejemplo, los indios podrían ser demasiado orgullosos como para aceptar la verdad (un resultado directo de su ignorancia de ser ignorantes). En el caso andino, el relato oficial de 1534 acerca de la conquista de los incas escrito por Francisco de Xerez, secretario de Francisco Pizarro, el jefe de la empresa conquistadora, recurrió a este razonamiento para justificar el uso de la fuerza contra el rey inca, Atahualpa, en 1532. Este último nunca empleó la fuerza contra los españoles, pero los españoles lo capturaron, y masacraron a la mayoría de su séquito. En última instancia, la justificación de Xerez fue que Atahualpa había estado demasiado pagado de sí mismo como para aceptar el cristianismo como la verdadera religión y la autoridad del rey español; por lo tanto, la fuerza había sido la única forma de desengañarlo. Después de la masacre, Pizarro se aseguró de transmitir su punto de vista. Le dijo a Atahualpa: "Cuando hubiedes visto el error en que habéis vivido, conoceréis el beneficio que recebís" (Xerez [1534], 1985, 113).

Nótese la metáfora visual: fue debido a que Atahualpa había sido incapaz de ver la realidad tal como realmente era (solo la veía como pensaba que era) que no había acogido a los españoles. Solo después de adquirir esa capacidad él sería capaz de darse cuenta del bien que le era deparado por haber sido conquistado y sacado del engaño en que vivía. En otras palabras, Atahualpa (y otros señores étnicos andinos conforme fue avanzando la conquista) no solo tuvo que enfrentar la realidad material de ser conquistado, sino que también tuvo que soportar que se le dijera que ser conquistado era lo mejor para él. Por si fuera poco, los españoles vieron a los indios como incapaces de captar este pensamiento (al menos, no hasta ese momento) —ellos, por otro lado, lo sabían (y lo veían) todo.

Sería razonable esperar que estas ideas españolas sobre los indios fueran válidas solo para los casos de los primeros contactos —que, décadas después de que los actores nativos hubieran sido informados de las verdaderas condiciones de su existencia, se desvanecería el supuesto de que los indios eran doblemente ignorantes—. Sin embargo, el argumento no desapareció. De hecho, se hizo más complejo a medida que el régimen colonial se estableció —y se reveló como difícil de quebrar—. En una inversión irónica, cuando los indios intentaron desengañar a los españoles de su defectuosa comprensión de la realidad, enfrentaron una batalla cuesta arriba. Los reiterados ejemplos de interacciones coloniales cotidianas, desde diálogos casuales entre remeros indígenas y marineros españoles hasta aquellos sostenidos entre frailes y señores nativos, dejaron en claro que, por mucho que los indios trabajaran para disipar la idea de que eran doblemente ignorantes, los españoles terminaban confirmando aún más profundamente sus creencias. De hecho, la negativa de los indios a aceptar su inferioridad se consideraba como una prueba más —era simplemente evidencia de que aún

no habían alcanzado el nivel en el que podían verse a sí mismos y a los españoles como lo que realmente eran—.

Por ejemplo, considérese la siguiente conversación entre un fraile español que defendía a los indios frente a los abusos españoles, el dominico Domingo de Santo Tomás, y un cacique anónimo. El diálogo aconteció unos treinta años después de la captura de Atahualpa, cuando el régimen colonial español se encontraba firmemente establecido. Mientras caminaba por un pueblo indígena en las alturas de la sierra, Santo Tomás intercambió algunas palabras con un señor étnico que ejemplificaba los obstáculos que enfrentaba la conversión: "Preguntando una vez en una provincia determinada a un cacique si era cristiano, me dijo: 'todavía no, pero estoy empezando a serlo'. Y cuando le pregunté qué sabía de [ser] cristiano, me dijo: 'Sé jurar por Dios, y juego un poco a las cartas, y estoy empezando a robar'" (Santo Tomás [1560] 1995, fol. 68, 140). Este extraordinario diálogo precedió a una reveladora explicación: "Tal como lo entendí, ese pecador tenía que pensar que, no había otra manera de ser sastre que haciendo lo que veían hacer a los sastres, que es coser, y lo mismo sucede en otros oficios, pensó así que no había otra manera de ser cristiano que haciendo lo que comúnmente veían hacer a los cristianos" (Santo Tomás [1560] 1995, fol. 68,140).

Analizaré las complejidades de este intercambio y otros similares con más detalle en el siguiente capítulo. Por el momento, quiero señalar que el fraile convirtió el asombroso ingenio y la abstracción del señor étnico —su comentario irónico acerca de lo que significaba ser cristiano e, implícitamente, sobre lo que los españoles pensaban que los indios podían pensar— en un ejemplo de inferioridad india. Para Santo Tomás, el señor ét-

nico no entendía lo que era ser cristiano debido a que él (como todos los indios) era capaz de ver solo lo que estaba frente a él (los malos cristianos mentían, jugaban a las cartas y robaban). Y, como el cacique no sabía que no sabía, pensó que su respuesta era divertida e inteligente, cuando en realidad era cómica y lamentable. En resumen, los españoles no podían ver a los indios como capaces de ser divertidos, irónicos, autorreflexivos y pensadores críticos sobre lo que los españoles tenían que decir acerca de sí mismos y de los indios. Sin embargo, desde un punto de vista nativo, el mundo estaba al revés: si bien eran los españoles los que no sabían que no sabían, pensaban que era al contrario. En su día a día, los actores indígenas enfrentaron un escenario paradójico del cual no podían escapar. Si adoptaban ideas españolas, tenían que vivir al revés y confirmar su inferioridad. Si trataban de expresar su desacuerdo con los españoles, volviendo a recuperar la normalidad de sus vidas, se les consideraba incluso más inferiores —estancados en la línea evolutiva que encabezaban los españoles, los indios ni siquiera habían llegado al punto de aceptar su propia ignorancia —.

Las ideas que presenta este diálogo de ninguna manera fueron extraordinarias. En los Andes, hacia fines del siglo XVI, se había cristalizado un argumento sólido que constituía el núcleo de lo que los españoles pensaban sobre los indios: los indios (todavía) no sabían y (todavía) no sabían que no sabían porque tenían una capacidad mental limitada. No podían ver el mundo como realmente era porque su habilidad para pensar estaba demasiado cerca del suelo; se limitaba a lo que era visible para ellos. No eran capaces de tener un pensamiento abstracto. Esta inteligencia material, tal como lo expresó sucintamente otro clérigo, les impedía desarrollar una comprensión compleja del mundo que los rodeaba. Eso era lo que los convertía en in-

dios. Cualquier cosa que hicieran o pensaran, incluida la abstracción del cacique y su sorprendente inteligencia para decir la verdad valiéndose de la ironía, podía ser descartada justificadamente. Los españoles veían los actos e ideas de los indios como expresiones de su nivel primitivo de desarrollo cultural, no como el resultado de elecciones razonadas. De hecho, concluían los españoles, no existía algo así como una agencia india. Los indios hacían exactamente lo que era natural para ellos, no lo que habían elegido hacer conscientemente, porque elegir implicaba saber y los indios no sabían. El razonamiento —expresiones de una forma emergente de pensar y sentir sobre la raza antes de que surgiera la idea de raza—, era aplicado a todo tipo de asuntos relativos a los indios, desde la religión hasta el arte, desde el sexo hasta el trabajo, desde el vestido hasta la gramática y el vocabulario.

La otra cara de la misma moneda era la imagen que los españoles tenían de sí mismos. Se consideraban el pináculo de la abstracción —los que más sabían y los que podían ver la realidad tal como era—. Tenían la experiencia y la inteligencia que conllevaba estar a la vanguardia de la línea evolutiva e, igualmente importante, eran conscientes de la doble ignorancia de los indios —el hecho de que todavía no sabían que no sabían —. Se veían a sí mismos como adultos frente a niños extraños que no podían comprender la complejidad de la realidad en absoluto. Estas imágenes (o más bien imaginaciones) fundaron las ideas españolas de superioridad sobre los indios y prepararon el escenario en el que actuarían los intelectuales indígenas.

Intelectuales indígenas activistas

La mayor parte de lo que se conoce acerca de este complejo proceso histórico, las ideas que se discutían y los argumentos que se utilizaban, proviene de fuentes españolas. Esto se debe al simple hecho de que desde un principio los españoles escribieron extensamente sobre todo esto, mientras que los actores indígenas no lo hicieron[2]. Las voces indígenas, cuando pueden recuperarse, a menudo son accesibles solo a través del cuidadoso escrutinio de los archivos coloniales. Dado que fueron registradas en legajos específicos relacionados con asuntos específicos, estas voces no expresan puntos de vista integrales sobre el sistema colonial. Esto es precisamente lo que hace que los pocos textos escritos por intelectuales indígenas en la época colonial, como los que examinaré en este libro, sean tan importantes. Permiten ver cómo algunos de los que habitaban el mundo colonial en una posición desfavorecida pensaban y sentían al respecto.

En el Perú colonial, los dos intelectuales indígenas más importantes fueron Garcilaso de la Vega, el Inca, y Felipe Guaman Poma de Ayala. Garcilaso fue hijo de una princesa inca y un conquistador español. Nació en el Cuzco, la capital del Imperio inca, donde recibió una educación formal. A los diecinueve años se trasladó a España, donde eventualmente se convirtió en escritor. Publicó su obra más famosa, los Comentarios reales de los incas (en adelante CRI), en Lisboa en 1609. Guaman Poma fue hijo de una mujer de ascendencia inca y un señor étnico de un grupo indígena de las tierras altas peruanas, los Yarovilca.

Trabajó con clérigos españoles, participó activamente en asuntos legales y pasó toda su vida en los Andes. Su Nueva corónica y buen gobierno (en adelante NCBG), un manuscrito de 1189 páginas, se concluyó alrededor de 1615.

Escrito en un castellano impecable, los CRI de Garcilaso describieron la cultura inca y narraron su historia desde los orígenes del Imperio inca hasta la llegada de los españoles. La NCBG de Guaman Poma presentó la historia precolonial y colonial de los pueblos indígenas andinos, a la par que ofrecía un recuento agudo de las injusticias que caracterizaron al régimen colonial español en los Andes. Escribió en un castellano que mostró la influencia de sus lenguas nativas y, de hecho, empleó diferentes lenguas indígenas a lo largo de todo el texto.

Si bien son indispensables para el estudio del colonialismo en los Andes, la relevancia de estos dos intelectuales va más allá de eso. Garcilaso y Guaman Poma son, en cierta medida, comparables a pensadores como Aristóteles o Platón. Todos ellos son vitales para comprender el mundo moderno e interconectado en el que vivimos, el resultado de siglos de la expansión occidental que comenzó en 1492. Al mismo tiempo, son diferentes entre sí. Platón y Aristóteles se ubican en el núcleo de cómo pensaba Occidente sobre sí mismo y el Resto; Garcilaso y Guaman Poma están en el núcleo de cómo pensaba el resto sobre sí mismo y sobre Occidente. Eran indios que escribían en los Andes, no griegos en el corazón de Europa. En otras palabras, si Platón y Aristóteles son indispensables para comprender la modernidad, incluidos los orígenes de su proyecto ilustrado, Garcilaso y Guaman Poma son indispensables para comprender la colonialidad, incluidos los orígenes del pensamiento racial colonial.[3]

Los estudiosos han reconocido desde hace mucho la relevancia de las obras de Garcilaso y Guaman Poma, su defensa de las civilizaciones amerindias y su crítica al régimen colonial español[4]. Como pensadores ubicados entre culturas (o epistemologías), dirigieron sus sofisticados esfuerzos de comunicación transcultural tanto para que los lectores entendiesen el mundo indígena como para alcanzar objetivos políticos prácticos. Los CRI de Garcilaso enfatizaron la naturaleza racional de la sociedad y la historia inca con el fin de corregir las denigrantes representaciones españolas sobre el Imperio precolonial y para criticar implícitamente el estado irracional de la cultura y la sociedad en los Andes a principios de siglo. La NCBG de Guaman Poma describió en detalle los logros culturales y religiosos de los pueblos indígenas andinos, ofreció una crítica acusadora de la conquista española y del sistema colonial, y le pidió explícitamente al rey una serie de correctivos. Ambos autores argumentaron con firmeza para que la preeminencia y la autoridad de los miembros de sus propios linajes indígenas fueran reconocidas y se les otorgara un lugar central en el sistema colonial[5].

Este marco interpretativo saca a la luz las complejidades culturales y el compromiso político de los CRI y la NCBG y, asimismo, contribuye a corregir la imagen hispano-céntrica de la historia y el funcionamiento del sistema colonial. Sin embargo, en ambos textos existen elementos que escapan del marco de las dos culturas. Por ejemplo, Guaman Poma se dirigió constantemente a sus lectores como "cristiano lector", independientemente de si se dirigía a un español o a un indio. Esta forma de dirigirse al lector no privilegió al rey como el principal lector y proveedor de soluciones, ni se ciñó a la oposición bicultural, nativo/occidental. Por otra parte, además de los

buenos indios y los malos españoles, lo que se ajusta a la crítica de los males del colonialismo español, en la NCBG aparecen muchos indios malos y buenos españoles. Se pueden hacer observaciones similares con respecto a los CRI. Si Garcilaso quería ofrecer una imagen positiva de la cultura e historia inca antes de la conquista, una que refutara las denigrantes imágenes españolas del pasado precolonial, ¿por qué incluyó también numerosas historias que no son ni sobre el pasado precolonial ni sobre los incas sino sobre españoles e indios (indios, no incas) en la época colonial? O, si quería retratar a los incas como la encarnación de lo que las civilizaciones precoloniales lograron a través del ejercicio de la sola razón, ¿por qué incluyó relatos detallados de la intervención divina —solo para entonces desacreditarlos afirmando que en realidad no eran recuentos históricos verdaderos, sino tan solo "fábulas"—?

Como mostraré, estas tensiones aparentes provienen del intento de lograr que encajen bajo un único marco interpretativo (uno que alberga a dos culturas), proyectos críticos que fueron duales. Ambos intelectuales entendieron que los problemas del sistema colonial surgían no solo de las diferencias culturales o epistemológicas entre las civilizaciones occidental e indígena, algo que una lente bicultural capta bien, sino también de las diferencias causadas por el emergente pensamiento racial español y la colonialidad. Guaman Poma y Garcilaso distinguieron formas de discriminación basadas en la cultura de las basadas en la raza y la colonialidad, no solo porque eran diferentes sino también porque exigían respuestas diferentes. Ambos pensadores eran conscientes del hecho de que las imágenes denigrantes que los españoles tenían sobre los pueblos nativos desempeñaban un papel importante en el sistema colonial. Por lo tanto, ellos trabajaron para corregir el registro y, en un esfuerzo de traducción cultural, buscaron explicar cómo eran realmente

las sociedades indígenas. Pero mejorar la imagen no podía llegar muy lejos. La forma en la que los españoles veían a los indios y lo que pensaban que estos últimos podían pensar constituía el núcleo de las formas coloniales de discriminación —este problema requería corregir no el registro sino la mirada de aquellos que no podían ver, pero que pensaban que podían—. Ambos intelectuales entendieron la frustración que sentían los actores nativos comunes cuando fracasaban en sus repetidos intentos de comunicarse con los españoles, de lograr que les escucharan y consideraran como seres humanos iguales. Sus textos tenían como objetivos sacar a la luz este último conjunto de problemas para que todos los lectores lo vieran, y cambiar la forma en la que los actores coloniales se veían entre sí y, por ende, el mundo en el que vivían.

Guaman Poma se dirigió a todos los lectores como "cristiano lector" para problematizar la distinción entre nativos y europeos que fundamentaba el orden colonial. De esa manera, hizo a todos los actores coloniales iguales. Sus conocimientos y poderes de pensamiento eran los mismos —si actuaban bien o no, o si mostraban la "correcta" comprensión del mundo o no, no tenía nada que ver con su origen étnico—. Por eso los indios y los españoles podían ser buenos o malos —todos eran igualmente cristianos lectores—. Garcilaso abordó el emergente pensamiento racial español, intercalando en su narrativa sobre los reyes incas, numerosas historias sobre la época colonial en las que visibilizó cómo pensaban los españoles sobre los indios y lo que podían hacer los indios con esas ideas, incluida la distinción que establecieron los españoles entre lo que eran relatos históricos "verdaderos" (los propios) y las "fábulas" (las de los indios). Ambos autores intentaron ayudar a sus lectores a dar sentido al presente colonial de una manera que contrarrestara los efectos del emergente pensamiento racial español y la colo-

nialidad, y propusieron futuros nuevos, alternativos. Aunque lo hicieron de diferentes maneras, en última instancia su objetivo era el mismo: convertir a los propios lectores en instrumentos de cambio. En otras palabras, ellos fueron indios de un tipo muy especial, intelectuales activistas.

Como tales, Guaman Poma y Garcilaso formaron parte de un grupo más grande de actores indígenas que se ocuparon del impacto que el sistema colonial y sus discursos tuvieron en sus vidas. Una característica esencial de las narrativas coloniales españolas era que los europeos eran partes y agentes activos, mientras que los actores nativos no solo no tenían iniciativa, sino que tampoco tenían agencia. En el ámbito intelectual en particular, los relatos españoles produjeron el mito de una Ciudad Letrada (Rama [1984] 1996). Según esta, todo lo que realmente estaba sucediendo —las muchas encarnaciones del proyecto de modernidad— surgía de las plumas de los pensadores blancos que vivían en ciudades. El ámbito rural indígena era un espacio analfabeto y estático en el que, a medida que avanzaba la modernidad, la luz de la escritura y el conocimiento occidentales reemplazaba a la superstición cargada de tradiciones orales y formas rudimentarias de registrar información. Los investigadores de los Andes coloniales han desafiado esta configuración básica de diferentes maneras. Durante mucho tiempo han cuestionado el cuento civilizatorio, denunciando la represión violenta y la destrucción que conllevaron esas incursiones. Más recientemente, han comenzado a desafiar las oposiciones en el núcleo del mito —las divisiones entre urbano y rural, escrito y oral, español y nativo, agente y sin agencia, sujeto y objeto—. Los desafíos tienden a seguir dos rutas: algunos se centran en el archivo colonial para corregir la imagen del colonialismo español que hemos heredado, mientras

que otros se centran en la colonialidad, en los efectos aún presentes de ese inicio colonial.

Rastrillar el archivo colonial muestra que, si alguna vez hubo una Ciudad Letrada, también hubo una Lettered Mountain (Montaña letrada) (Salomon y Niño-Murcia 2011). Había nativos alfabetizados en todo el territorio rural —de hecho, muchos— y estaban lejos de ser islas aisladas en un mar de analfabetismo. Por un lado, los actores indígenas alfabetizados se mezclaron con sus pares españoles en los terrenos legales y eclesiásticos, y las maneras en las que las partes se unieron no necesariamente siguieron la división entre españoles y nativos. De hecho, la propia imagen de una Ciudad Letrada española es errónea —en las ciudades coloniales, los nativos eran escribanos, presentaban solicitudes ante los tribunales y participaban activamente en los asuntos eclesiásticos—. Además, no se trataba de un pequeño grupo de nativos de élite que de alguna manera eran funcionales al sistema, la excepción que probaba la regla. Los documentos escritos eran tan solo "la punta de un iceberg" (Ramos y Yannakakis 2014, 4) —el resultado material visible de grandes procesos de deliberación, organización y planificación comunales—. Las redes a través de las cuales se adquiría y distribuía el conocimiento no eran necesariamente formales ni estaban solo en manos españolas. Algunos intelectuales nativos poseían grandes bibliotecas; otros tomaban prestados libros y se los prestaban a sacerdotes o letrados españoles. Algunos fueron a colegios; otros establecieron sus propios sistemas escolares. Y, de hecho, el conocimiento occidental no reemplazó simplemente al conocimiento indígena —coexistieron en la época colonial—. Los intelectuales indígenas continuaron su trabajo después de la conquista para ayudar a la supervivencia de sus comunidades, los derechos de sus linajes gobernantes o la preservación de su historia. Para hacerlo, re-

currieron a ambos tipos de conocimientos y a ambos sistemas de registro de información, indígena y europeo[6].

Las ideas de Garcilaso y Guaman Poma contribuyen a esta revisión de la imagen colonialista sobre el trabajo intelectual y la agencia de dos maneras importantes y relacionadas. Primero, sugieren que la idea del conocimiento indígena debe ampliarse. Lo que los actores nativos sabían y los europeos no sabían no solo estaba relacionado con el pasado precolonial, con diferentes epistemologías u ontologías, sino también con un conocimiento sobre el presente colonial nacido del encuentro colonial. Era indígena y era algo que distinguía a los indios de los españoles, pero no requería raíces precoloniales; y no era un conocimiento del funcionamiento del sistema colonial —era un conocimiento acerca de la colonialidad y la blanquitud (véanse las siguientes secciones)—. Segundo, los textos de Garcilaso y Guaman Poma nos dicen que recurrir al archivo colonial para recuperar la agencia intelectual indígena tiene sus propios riesgos. Ciertamente ayuda a superar la narrativa española; si fuera por esta última, uno estaría para siempre en la Ciudad Letrada. Al mismo tiempo, debido a la naturaleza misma de los documentos legales, los archivos coloniales revelan en gran medida un tipo de pensamiento indígena: el de sacar el máximo provecho del sistema. En los litigios sobre la tierra, el agua o los derechos políticos, los procedimientos legales eclesiásticos, los títulos o las denuncias, la práctica intelectual se refería a la capacidad de maniobrar, de trabajar con lo que estaba dado, no de transformarlo.

Para cuestionar los efectos de las ideas de la Ciudad Letrada, otros académicos recurren a la revisión del marco conceptual de largo plazo. Central a este esfuerzo es la noción de "coloniali-

dad" acuñada por el sociólogo peruano Aníbal Quijano. Más allá del enfoque tradicional de los teóricos de la dependencia, el concepto de colonialidad señala que el colonialismo implicaba tanto dominación y explotación, control político y extracción de riqueza, así como una estructura de discriminación que lo justificaba. La raza (entendida como una categoría que abarca distinciones raciales, étnicas y nacionales) fue un invento colonial/moderno que se originó en el siglo XVI y que todavía está en funcionamiento. Uno de sus efectos fue la subalternización y la destrucción de los conocimientos no occidentales que no ayudaron directamente a la explotación colonial y su eventual transformación en objetos de estudio científico (Quijano 1992, 2000, 2014)[7]. Sobre la base de este marco general, la pregunta es cómo concebir respuestas a la colonialidad que fomenten una agenda decolonial (o poscolonial). Si la colonialidad del poder es "una energía y una maquinaria para convertir las diferencias en valores" (Mignolo 2002, 13), entonces el proyecto crucial es el retorno de los otros conocimientos que Occidente comenzó a silenciar en 1492, es decir un acto de desvinculación epistémica (Mignolo 2007b). Este proyecto implicó la eliminación de la diferencia jerárquica instituida en el momento del inicio de la colonialidad del poder que hizo que todo lo amerindio fuera inferior, mediante el restablecimiento de "un diálogo entre iguales que habitan una sola creación" (Castro-Klarén 2016, 205).

Las perspectivas de Guaman Poma y Garcilaso sobre el colonialismo añaden a este proyecto la necesidad de que los académicos repiensen, tanto lo que era específico acerca del ejercicio del poder en el momento en el que surgía la colonialidad, así como la mejor forma de responder. Ambos pensadores andinos entendieron que el colonialismo implicaba una estructura de discriminación que los convertía en objetos de estudio.

Así, se alineaban con las ideas de los estudiosos contemporáneos. Se diferenciaron en que pensaban que el proyecto de cambiar el orden colonial de las cosas no implicaba necesariamente el retorno de los conocimientos reprimidos o una declaración de igualdad que se pudiera lograr a través de la traducción cultural. Garcilaso y Guaman Poma sabían que reivindicar otros conocimientos era algo que no llegaría muy lejos por diferentes razones. Por un lado, fueron reconocidos y protegidos como lo eran todas las cosas indias que no involucraban idolatría o prácticas amorales. De hecho, fueron herramientas útiles mediante las cuales los administradores coloniales promovieron "la demanda por regresar a ese pasado utópico que nunca fue" (Smith 2009, 101)[8]. Como tales, podían ser callejones sin salida funcionales al orden colonial.

Luego, estaba el hecho de que todavía serían vistos como expresiones de una inteligencia material; por lo tanto, el cambio tenía que ver con deshacer las estructuras protoraciales establecidas por la blanquitud (volveré sobre ello en breve) y no con la validación de los conocimientos derivados de otras culturas o epistemologías. En el núcleo de la colonialidad del poder, en lo que atañe a las preocupaciones de los dos pensadores indígenas, no estaba la idea de convertir las diferencias preexistentes en valores, sino la negación de los desplazamientos conceptuales y las imaginaciones posindias de quienes también pensaban, junto con la exigencia simultánea de que las imaginaciones españolas fueran tomadas como algo real. En resumen, sus textos fueron organizados por un principio que requería estrategias pedagógicas específicas. Fue central para este principio el hecho paradójico de que españoles e indios eran iguales y habitaban una sola creación y, sin embargo, no era así: los indios sabían que los españoles no sabían que no sabían y no querían saber sobre las condiciones de su propia existencia. En el núcleo de

esta distinción y de las estrategias necesarias para remediarla, estaba la pregunta de lo que significaba ser indio, algo que Garcilaso y Guaman Poma estaban muy comprometidos en redefinir.

"Indio" y otros conceptos clave

"Indio" es una palabra polémica y, en muchos sentidos, incorrecta, para referirse a personas pertenecientes a cualquiera de los pueblos nativos de América. Además de ser un nombre inapropiado, resultado de los errores y limitaciones conceptuales de Colón, traiciona la complejidad del paisaje político-histórico y cultural nativo y no fue utilizado por los actores indígenas para identificarse a sí mismos (en su lugar, usaron el nombre del grupo al que pertenecían). Se podría concluir entonces que los indios no existían excepto a ojos de los españoles y, en consecuencia, emplear este término reproduce el discurso colonialista[9]. Sería preferible utilizar términos como "nativo", "indígena" o la afiliación étnica real; sin embargo, Garcilaso y Guaman Poma usaron la palabra indio. ¿Por qué? Sostengo que lo hicieron porque pensaron que —parafraseando la cita que abre este libro— para alterar la forma en la que los actores coloniales veían el mundo, era mejor resignificar la palabra "indio" que sacarla de escena.

¿Qué es exactamente lo que esta opción les permitió abordar a diferencia de otras opciones? Para responder a esta pregunta, primero necesito introducir términos acuñados por intelectuales activistas del siglo XX que también serán importantes a lo largo del libro. En particular, ideas clave de W. E. B. Du Bois, James Baldwin y Gerald Vizenor ayudan a sacar a la luz las complejas formas en las que Garcilaso y Guaman Poma pensaban sobre los problemas que veían en el mundo colonial y cómo solucionarlos, siglos antes de que los términos para de-

scribir esos problemas estuviesen disponibles. Lo que todos estos pensadores, coloniales y contemporáneos, tienen en común, es su comprensión de las relaciones sociales como mediadas por las ideas que los diferentes actores tienen sobre el yo y los otros, y la conciencia desigual que estos mismos actores tienen sobre el funcionamiento de esa mediación.

El primer concepto relevante es la idea de W. E. B. Du Bois del "velo". En un pasaje citado con frecuencia de "Our Spiritual Strivings", Du Bois describe al "Negro" a principios del siglo XX de la siguiente manera: "Nacido con un velo y dotado de una segunda visión en este mundo americano, un mundo que no le otorga una verdadera conciencia de sí mismo, sino que solo le permite verse a sí mismo a través de la revelación del otro mundo. Es una sensación particular, esta doble conciencia, esta sensación de siempre verse a sí mismo a través de los ojos de los demás, de medir el alma de uno mismo con la cinta métrica de un mundo que mira con distraído desprecio y lástima" ([1903], 43). El uso que hace Du Bois de metáforas de ver y no ver para conceptualizar las relaciones raciales en los Estados Unidos del siglo XX es doblemente significativo. Por un lado, resuena con la manera de hablar que los españoles usaban en el Perú a comienzos del siglo XVI para describir la inferioridad india y sus expectativas sobre los indios. Los indios no eran capaces de verse a sí mismos y al mundo como realmente eran, argumentaban los españoles. La expectativa de estos últimos era que los indios medirían progresivamente su valor con una cinta métrica española, verían el mundo con los ojos de los españoles y aceptarían, como si fuera razonable, que se les preguntara, "¿cómo se siente ser un problema?" (DuBois [1903] 1990, 41).

Por otro lado, la discrepancia entre esas expectativas y la experiencia del mundo de una persona de color trae como resultado la tensión de una doble conciencia y el surgimiento de una segunda visión. Si, como argumenta Shawn Michelle Smith (2004, 40-42), el velo puede considerarse como un sitio de interacción racial de doble cara, entonces tiene dos lados, dos dinámicas visuales diferentes y dos grados diferentes de conciencia. Su dualidad expresa tanto la percepción particular del mundo de una persona de color como la de una persona blanca —mientras que la segunda solo ve las imágenes que él proyecta en el velo, la primera puede ver a través del mismo, accediendo a una segunda visión—. Al igual que el cacique que hablaba con Santo Tomás, los indios para Garcilaso y Guaman Poma eran aquellos que no confundían las imágenes que de ellos tenían los españoles con la realidad, y, al mismo tiempo, eran conscientes de la fuerza que tales imágenes tenían en los españoles. Ambos intelectuales activistas indígenas usaron el término "indio" para promover un sentido de comunalidad, sabiendo perfectamente bien que, con respecto a cualquier otra consideración, no había indios excepto a ojos de los españoles. Siguiendo el ejemplo de Garcilaso y Guaman Poma, cada vez que use el término "indio" estaré adoptando la posición de los españoles cuando hablaban de actores nativos o aquella que asumieron los dos intelectuales andinos.

Esta respuesta resuelve un problema, pero puede generar otro: por diferentes razones, el término "blanco" no es menos problemático que el término "indio". Los académicos que abordan cuestiones de formación de raza e identidad en los Andes coloniales señalan que blanco, en referencia al color de la piel o la raza, es un término anacrónico. En general, las identidades eran más fluidas y dependientes del contexto —y de la performance— que lo que implicaron las posteriores ideas biológicas

sobre la raza (Burns 2007; Díaz 2017; Fisher y O'Hara 2009; O'Toole 2012; Rappaport 2014; Rappaport y Cummins 2012; Van Deusen 2015).[10] "Español" no funcionaría mejor. Rara vez se usaba, y la diferencia no se refería a las nacionalidades.[11] "Cristiano", como los mismos conquistadores a menudo se llamaron a sí mismos, no transmitía una diferencia clara setenta años después de la conquista. Para expresar esta tensión entre una diferencia que no era ni esencial ni se basaba en el color de la piel o los fenotipos, pero que era real, son útiles las ideas de James Baldwin sobre "blanquitud" y "negritud". Para Baldwin, la blanquitud es principalmente "un estado mental". No se trata de un color de piel —afirma en repetidas ocasiones que las razas no existen—, sino de cómo ciertas personas piensan acerca de sí mismas y de sus otros. La blanquitud como estado mental es algo cercano a un estado de autoengaño sostenido por los relatos que los estadounidenses blancos cuentan, tanto a sí mismos como a los demás, sobre ellos y sobre sus otros. Un ejemplo sería la idea de blancos moralmente ejemplares frente a negros sexualmente voraces. Para Baldwin, estas imágenes y relatos son coloniales en su origen: los europeos comenzaron a pensar en sí mismos como blancos al mismo tiempo que comenzaron a pensar en los africanos esclavizados como "negros". Ambos eran constitutivos el uno del otro e inseparables. La negritud, por otro lado, era para Baldwin una "condición", el resultado de tener que enfrentar la blanquitud, un tipo especial de resiliencia y autoconciencia que exigía sobrevivir al primero[12].

Estas distinciones ayudan a comprender la dinámica social en los Andes coloniales a principios del siglo XVI. Por un lado, explican la repetida resistencia española a reconocer que los indios podían pensar tanto y de la misma forma que los españoles. En el ejemplo de Santo Tomás y el señor étnico, esta-

ban en juego tanto los relatos sobre la inferioridad india que contaban los españoles, como los relatos que los españoles contaban sobre sí mismos y que los convertían en diferentes y superiores. Si el fraile hubiese reconocido que el señor étnico era inteligente, y que lo que dijo sobre ser cristiano era una crítica aguda y no un conocimiento erróneo, hubiese tenido que reconocer que era poco lo que tenía que enseñarles a los indios y que no era el padre benevolente que él pensaba que era. Su mundo habría sido puesto de cabeza. Por otro lado, para Garcilaso y Guaman Poma ser indio no era una esencia sino una "condición", el resultado de tener que vivir en un contexto social donde la blanquitud era la norma. Cada pensador indígena definió esta condición de manera específica. Para Garcilaso, ser indio era ser consciente de cómo funcionaba el naciente pensamiento racial español —las imágenes que tenían de los indios y cómo condicionaban (principalmente) los actos de los españoles—, y ser capaz de usar esa conciencia en su propio beneficio. Al igual que el señor étnico en diálogo con el fraile, Garcilaso les dijo la verdad a los españoles; pero, a diferencia del clérigo, les mostró a los actores nativos cómo podían hacer que los españoles hicieran lo que era (en realidad) para su mejor interés sin que los españoles se dieran cuenta. Para Guaman Poma, los indios fueron aquellos actores nativos que se negaron a ver el sistema colonial a través de las mentiras que los españoles les contaban sobre ellos, y se las arreglaron para tener una idea clara de lo que estaba bien y lo que estaba mal y por qué. Veían el mundo como realmente era y sabían cómo debería ser realmente, mientras que los españoles no. Su objetivo era enseñar a quienes veían el mundo a través de la blanquitud, independientemente del color de su piel, a ver el mundo de manera nueva.

Ambas formas de proponer ser indio se apartaron de los imaginarios españoles sobre los indios en otro aspecto importante: en los CRI y la NCBG, los indios son "una presencia activa" y, como tales, son "posindios" (Vizenor 1999). Aunque me atendré a la etiqueta de "indios", lo haré teniendo en mente las ideas de Gerald Vizenor. Para él, los indios, tal como aparecen comúnmente en la cultura popular estadounidense y en las etnografías científicas, son una "presencia ausente". Existen, pero solo en la medida en la que se ajustan al imaginario blanco sobre los nativos. Todas las etiquetas que marcan a los indios en el repertorio imaginativo —víctima, primitivismo, desesperación, melancolía o el noble guerrero— comparten la idea de que los indios son predecibles, algo conocido. No hay lugar para la sorpresa. Los indios también están atrapados en, y pertenecen a, un pasado imaginario que la gente blanca ha creado para ellos. Qué podrían pensar en realidad los indios es sustituido por cómo piensan los indios, lo cual está determinado por su cultura (tal como queda definido por los discursos científicos y populares al respecto). El término "posindio", por otro lado, se refiere a formas de ser indio que escapan a las imaginaciones de la blanquitud. Los posindios no son expresiones de lo que los pueblos nativos verdaderamente son —su verdadera esencia intocada por los males de Occidente—. Por el contrario, emergen a partir de su autoconciencia de lo que se espera que sean los indios. Como tales, los posindios realizan intervenciones y existen como presencias activas —son actores nativos "inesperados" (Deloria 2004) que se niegan a ser algo conocido y predecible—.

En el Perú colonial de fines del siglo XVI, ser indio no era una cuestión simple. Los españoles hablaban extensamente sobre los indios porque, por extrañas razones que explicaré en la siguiente sección, eran vistos como un problema. Explicar lo

que los caracterizaba, lo que los hacía indios, era necesario para lograr un buen diagnóstico del problema y determinar las soluciones adecuadas. Las caracterizaciones variaban hasta cierto punto. Para algunos, los indios eran niños puros; para otros, eran demonios engañosos; para todos, eran remanentes de un pasado que había existido antes de la conquista, inadaptados al proyecto moderno que encarnaban los españoles. Garcilaso y Guaman Poma dieron vuelta a la ecuación temporal: debido a que los indios estaban obligados a vivir en un mundo al revés, con guiones escritos por la blanquitud, ellos podían ver lo que no podían ver las personas que se consideraban blancas. Y, a diferencia de estas últimas, lo sabían. Esta autoconciencia significaba que los indios ya estaban en el futuro —eran posindios esperando que los españoles se pusiesen al día y se dieran cuenta de que eran ellos los que no podían comprender cómo era realmente el mundo—. En otras palabras, estos dos intelectuales activistas sabían que, para ser una presencia activa, los indios tenían que ser "expertos en el arte de escenificar fugas [conceptuales]" (Smith 2009, 90). Es por eso que, para ellos, cambiar el estado de la cultura y la sociedad en el Perú colonial dependía de alterar la mirada de las personas (independientemente de su origen o el color de su piel) que veían indios. Hasta que tal transformación pudiera darse, otras vías de cambio, tales como la reforma política, solo tendrían efectos limitados ya que estarían constreñidas por la misma restricción básica.

La historia sobre el terreno

El colonialismo en los Andes hasta los años 1600

El último elemento necesario para proporcionar una imagen cabal del contexto de sentidos en el que intervinieron Guaman Poma y Garcilaso es la disparatada discrepancia entre lo que los españoles decían sobre los indios durante estas décadas y lo que los nativos realmente hacían. De hecho, la historia detrás del naciente pensamiento y sentimiento racial español es bastante notable —no importa cuánto escribieran los españoles sobre ellos, los indios no existieron durante este tiempo—. La empresa colonial española fue más desordenada y más débil de lo que evocan palabras como "conquista" y "explotación". En la práctica, el colonialismo español estuvo lleno de constantes conflictos, tanto debido a los intereses y objetivos divergentes de las diferentes facciones españolas como por los sostenidos desafíos que planteaban los pueblos indígenas. Como resultado, los deseos españoles de supremacía fueron socavados repetidamente por el éxito de las iniciativas indígenas. Además, la superioridad española no solo fue cuestionada a menudo por la competencia de los pueblos indígenas en los ámbitos social, político y religioso, sino que también las líneas que separaban a los españoles y a los nativos frecuentemente se vieron difuminadas, ya que las fisuras internas entre los dos grupos resultaban en alianzas cambiantes entre ellos.

Desde el momento en el que los conquistadores españoles pisaron el Imperio inca, al inicio de los años 1530 hasta la dé-

cada de 1550, hubo guerras abiertas entre facciones españolas, a menudo aliadas con diferentes grupos indígenas y facciones incas, además de enfrentamientos directos entre españoles e incas. El resultado de este desordenado proceso cultural y político fue una Dominación sin dominio (Lamana 2008). En las dos décadas siguientes, los diferentes proyectos políticos, religiosos y económicos españoles e indígenas continuaron enmarañados y en conflicto, solo que de manera menos violenta. Los debates y las polémicas estaban a la orden del día, incluyendo asuntos fundamentales como la legitimidad de la conquista y el gobierno español, quién debía tener el control sobre el trabajo indígena y el tipo de gobierno que debían tener los territorios (ya sea que fuera gobernado por conquistadores españoles convertidos en señores feudales o por una alianza de señores étnicos con frailes españoles). Durante estos años, los indios presionaron con éxito por sus intereses políticos. Encima, también participaron activamente en los mercados coloniales, establecieron sus propias empresas comerciales, limitaron la explotación española de la mano de obra indígena y utilizaron el sistema legal español para su ventaja[13].

Fue solo en los años 1570, gracias a las reformas masivas implementadas por un enérgico virrey (Francisco de Toledo), que el sistema colonial comenzó a parecerse a un régimen de dos estratos con claras relaciones de subordinación. Las reformas de Toledo fortalecieron el control estatal sobre los conquistadores, los frailes y los señores étnicos; organizaron la colonia en torno a un sistema de dos repúblicas, una de indios y otra de españoles; e impusieron la subordinación de los primeros por los segundos. Toledo también puso fin práctico a los debates sobre el dominio español, impuso obligaciones laborales exigentes a los pueblos indígenas en favor de los españoles en reconocimiento a la tarea civilizatoria de estos últimos, apuntaló

la industria minera (el corazón de la economía colonial) y promovió un enfoque mucho más estricto al cristianismo de los indios que aquel que prevaleció durante las primeras décadas (para entonces, la gran mayoría de la población indígena había sido oficialmente convertida)[14].

Al finalizar el siglo en los Andes, cuando Guaman Poma y Garcilaso estaban abocados a la escritura, los asuntos más urgentes debatidos por los españoles eran los problemas que las reformas de Toledo habían causado: la disminución del contingente de trabajo forzado indígena y las acusaciones de idolatría india. La reorganización colosal de Toledo de la mano de obra indígena y la producción minera indígena, inicialmente dio como resultado una vasta multiplicación de la riqueza, la cual, a su debido tiempo, dio origen a empresas comerciales que terminaron compitiendo con los centros mineros por el trabajo de la población indígena. Al mismo tiempo, para enfrentar las crecientes demandas, los pueblos indígenas desarrollaron sus propios patrones de resistencia y adaptación, los que incluyeron migraciones complejas, estrategias económicas variables y patrones políticos y de asentamiento cambiantes que desconcertaron a los administradores coloniales y permitieron evadir su control. A medida que los principales centros de población indígena sujetos a gravámenes laborales disminuyeron progresivamente —y con ellos el auge minero—, se produjo un acalorado debate entre los españoles sobre qué había causado la situación y cuáles eran los mejores remedios. Mineros, clérigos, administradores reales, empresarios comerciales, encomenderos —todos y cada uno de los imaginables grupos españoles interesados expresaron su opinión—. La Corona cambió de rumbo más de una vez y se emitieron reales cédulas solo para ser suspendidas o simplemente ignoradas por los virreyes[15].

La situación fue similar en lo que respecta a las acusaciones sobre idolatría india. El enfoque más severo favorecido por Toledo a las manifestaciones religiosas indígenas fue formalizado en términos doctrinarios por el Tercer Concilio Eclesiástico de Lima, celebrado entre 1582 y 1583. Los numerosos textos que produjo el concilio cambiaron las líneas que separaban las creencias y prácticas religiosas indígenas y cristianas. Lo que hasta entonces se había visto comúnmente como expresiones de la intuición natural de los indios de verdades cristianas y/o pasos en el camino hacia un cristianismo pleno, a partir de entonces se vieron como una prueba del hecho de que el diablo había engañado a los indios para que imitaran las verdades cristianas con el fin de profanarlas. Como consecuencia, los indios fueron considerados idólatras. Progresivamente, la vigilancia sobre las prácticas religiosas nativas, la destrucción de los sitios religiosos indígenas y la denuncia de cualquier idea religiosa no ortodoxa se convirtió en la norma. Los cambios de actitud hacia las prácticas y creencias religiosas indígenas, iniciados como esfuerzos individuales de clérigos específicos en sus propias zonas de influencia, finalmente escalaron a una de las formas más infames y violentas de opresión colonial: las campañas de extirpación de idolatrías que atravesaron con regularidad el paisaje andino durante el siglo XVII. Así, proliferaron los informes y manuales que describieron (y de hecho definieron de nuevo) lo que hacían los indios idólatras, por qué lo hacían, y los mejores cursos de acción para remediar el problema[16].

Todas estas polémicas españolas de fin de siglo sobre la verdadera naturaleza de los indios se utilizaron como elementos fundamentales para diagnosticar problemas y ofrecer soluciones. Si los indios eran idólatras o estaban desapareciendo era algo que tenía que ver con las falencias de los indios y su incapacidad para enfrentar los desafíos que planteaba el proyecto

moderno. Los indios fueron discutidos, retratados de esta o aquella manera, y fueron considerados ubicuamente algo conocido, o presencias ausentes. Guaman Poma y Garcilaso buscaron tanto desafiar el repertorio utilizado en la conversación (imágenes de pereza india, idolatría, falta de ambición, pusilanimidad, etc.) como cambiar su marco de referencia fundamental: los CRI y la NCBG dejaron en claro que aquellos que veían el mundo a través de la blanquitud eran el problema, no los indios. Como los primeros no podían ver la realidad como realmente era, el mundo colonial estaba patas arriba. Hasta que pudieran darse cuenta de esto, ellos serían las presencias ausentes.

Estructura del libro

Este libro está compuesto por seis capítulos agrupados en cuatro partes. La primera parte consiste en un solo capítulo que desarrolla las ideas que tenían los españoles sobre los indios en los Andes a fines del siglo XVI. La segunda parte consta de dos capítulos que estudian la NCBG de Guaman Poma de Ayala. Los dos capítulos de la tercera parte examinan los CRI de Garcilaso de la Vega. Las conclusiones reúnen el material previamente analizado y extraen implicancias prácticas.

La Parte 1 presenta una visión general de las ideas españolas del siglo XVI sobre los indios en los Andes —ideas centradas en cuestiones de pensamiento y visión—. Independientemente de sus simpatías políticas, los españoles concibieron el orden colonial como justificado debido a la incapacidad de los indios de ver la realidad tal como era y de pensar sobre ella en términos abstractos. Los indios eran seres con una inteligencia material. Estas ideas, presentes tanto en tratados teológicos, así como en textos de ficción, expresaban lo que en la práctica eran manifestaciones de pensamiento y sentimiento racial antes de que la idea de raza surgiera en Occidente. En ese sentido, proporcionaron el contexto en el que Garcilaso y Guaman Poma escribieron sus textos.

La Parte 2 se centra en el trabajo de Guaman Poma de Ayala. Sostiene que la NCBG planteó una crítica al colonialismo español a través del uso decolonial de las teorías españolas. Mediante el uso de ideas teológicas comunes en España, pero rara

vez consideradas en las colonias, Guaman Poma dividió a la sociedad colonial no entre indios y españoles, sino entre aquellos que podían ver la realidad como realmente era y aquellos que no podían hacerlo, aquellos que actuaban de manera consecuente y aquellos que no lo hacían, independientemente de su color de piel u origen. Así, cuestionó la piedra angular del régimen colonial —la existencia de taxonomías racializadas de la capacidad humana—. Su objetivo principal no fue denunciar los abusos españoles contra los indios, que eran bien conocidos por las autoridades españolas y cuya denuncia formaba parte del debate político intraespañol, o movilizar a la gente para que hiciera lo correcto, sino desafiar los supuestos comúnmente utilizados por quienes denunciaron los abusos y ofrecieron soluciones. Su objetivo fue cambiar la forma en la que aquellos que se se pensaban a sí mismos como blancos veían el mundo, de uno en uno.

La Parte 3 analiza el trabajo de Garcilaso de la Vega. Sugiere que los CRI fueron un ejemplo paradigmático de lo que los dobles significados de los pensadores subalternos podían lograr. En un nivel, el texto imita los estilos retóricos, las fuentes autorizadas y los tropos favoritos de los españoles, lo que parecía ser un ejemplo tranquilizador de lo que los buenos nativos eran capaces de escribir. Al mismo tiempo, desestabiliza las ideas racializadas españolas sobre los indios y proporciona a los lectores nativos herramientas conceptuales para alentar su supervivencia. Los CRI son dos textos a la vez. Su trama narrativa principal es sobre el pasado inca, pero sus innumerables historias, que interrumpen la narración principal, son sobre el presente colonial. Estas últimas ofrecieron una etnografía conceptual del velo en acción y proporcionaron espacios para la acción que abrían los distintos grados de consciencia que distintos actores tenían del velo. En todos los casos, los CRI pusieron en

primer plano el tipo de abstracción que los indios supuestamente eran incapaces de realizar. Para que los españoles tuvieran acceso a la crítica de Garcilaso, hubieran tenido que cuestionar sus propias ideas sobre ellos y sus otros coloniales. Es decir, hubiesen tenido que aceptar que los indios podían superarlos —una paradoja circular en sentido inverso—.

La Parte 4 concluye resumiendo los principales hallazgos del libro. Primero, el capítulo invierte el lente utilizado en la introducción y examina lo que era específicamente colonial en los orígenes mismos de la expansión global occidental. ¿Por qué el pensamiento racial y la colonialidad en los Andes adquirieron las formas específicas mencionadas? En segundo lugar, compara las formas en las que Garcilaso y Guaman Poma teorizaron acerca del pensamiento racial y la colonialidad e imaginaron futuros posindios. ¿Cuáles fueron los puntos en común y las diferencias más resaltantes entre ellos? ¿Fueron sus ideas excepcionales en el momento y lugar de enunciación particulares o fueron expresiones de una forma más amplia de concebir el sistema colonial que se hizo presente en otros momentos?

Notas sobre términos, traducciones y citas

Él/ella. Es una práctica usual alternar el género de la tercera persona (él / ella) para no privilegiar a uno sobre el otro. Decidí no hacerlo al analizar los textos del siglo XVI y principios del XVII porque no hubiese estado acorde con las ideas de género de la época. Por lo tanto, cuando me refiero a lectores potenciales de los textos analizados en este libro o a ideas teológicas sobre los humanos, he elegido usar "él".

Citas. Para hacer que las citas sean accesibles a los lectores que desean consultar su contexto en la NCBG y los CRI, he usado ediciones ampliamente disponibles de cada texto. Sin embargo, he contrastado el texto que ofrecen estas ediciones con los originales y he realizado correcciones donde ha sido necesario (en ocasiones, para corregir errores de transcripción; en otras, para cambiar la puntuación).

[1] Se ha escrito bastante al respecto. Para contar con una visión general de algunos aspectos importantes del debate, véanse Adorno 2008; Brading 1993; Hanke 1949; Pagden 1987; Pietschmann 1989; Seed 1995.

[2] Les tomó un tiempo a los intelectuales amerindios, quienes estaban acostumbrados a sistemas de escritura no alfabéticos, aprender a expresarse en castellano escrito. El proceso fue más lento en los Andes que en Mesoamérica, debido quizás a la radicalmente diferente materialidad del quipu (Boone y Mignolo 1994; Brokaw 2010; Mignolo 1995).

[3] Para evitar una definición restrictiva de las ideas de la modernidad temprana sobre raza y racismo, tomo la expresión "pensamiento racial" ("race-thinking") de Silverblatt (2004) –quien, a su vez, la toma de los estudios de Hannah Arendt sobre el nacismo. En lugar de proponer una definición categórica de su sentido en este libro, considero más útil que los lectores saquen sus propias conclusiones a partir del material presentado en los distintos capítulos. Para ver lo que opinan otros estudios que enfrentan el problema que plantea cualquier término que se adopte para hablar de raza y racismo en el periodo de la modernidad temprana, por favor ver las referencias en la nota 10 de esta introducción y en la página en la que esa nota está.

[4] Para referencias a los estudios de cada autor, por favor, véanse los capítulos donde analizo su obra en detalle.

[5] Los estudios sobre los intelectuales indígenas en la Hispanoamérica colonial en general —incluidos aquellos que de-

fendieron ante las cortes españolas los derechos de las comunidades que representaban o las demandas de los linajes a los que pertenecían— también tienden a percibirlos como personas que se encontraban a caballo entre culturas y conocimientos, quienes tenían un pie en cada mundo (indígena y europeo), y quienes tuvieron que transitar constantemente entre uno y otro (Boone 2014; Ramos y Yannakakis 2014; Rappaport y Cummins 2012). Los estudios acerca del proceso colonial en los Andes, especialmente los concernientes a los pueblos indígenas, también tienden a enmarcar las preguntas con un lente étnico o cultural —lo que los actores sociales en el contexto colonial hicieron o pensaron se considera inteligible en gran medida por su afiliación cultural precolonial—.

[6] E.g., Burns 2010; Charles 2010; Mazzotti 2010; Ramos y Yannakakis 2014; Rappaport y Cummins 2012. Sobre los usos coloniales de los quipus en particular, véanse Brokaw 2010 y los ensayos sobre material colonial en Quilter y Urton 2002. Sobre arte mural y en queros coloniales como quillcas y, por ende, formas de conocimiento local, véase Martínez Cereceda 2000 y 2020, y Cohen Suarez 2016.

[7] Mientras que Quijano tuvo una respuesta directa a la cuestión del origen de la raza, qué es lo que la caracteriza exactamente, y su función, estos temas son debatidos acaloradamente por académicos especializados. Para una revisión de los debates actuales en lo que concierne al mundo hispano en particular, véanse Eliav-Feldon, Isaac y Ziegler 2009; Hering Torres, Martínez y Nirenberg 2012; Feros 2017; Heng 2018, capítulo 3.

[8] Véase la obra del influyente pensador, empresario y administrador del siglo XVI, Polo Ondegardo (Lamana 2012).

[9] Con el fin de recordarles a los lectores acerca de la naturaleza artificial del término y de lo que está equivocado acerca de él, y con el fin de enfatizar su complicidad con el dominio occidental. Vizenor propone escribirlo en cursiva y no en mayúscula, como es común en inglés (indio en lugar de Indio).

[10] Similares observaciones sobre la complejidad que presentan las categorías de la modernidad temprana sobre raza y racismo surgen de los estudios sobre los contextos europeo y mesoamericano (ver, por ejemplo, Hering Torres 2012, Heng 2018, Lewis 2003, Martinez 2008, Nirenberg 2009, Pagden 2009 y Schwaler 2016). Sobre las referencias al color de piel negra en particular, ver las distintas opiniones de Brewer-Garcia 2015, Bristol 2007, Fracchia 2019, Harpster 2015 y Sweet 1997.

[11] Para un estudio de la compleja historia del término "español" y su relación con la raza, véase Feros 2017.

[12] Para un debate detallado sobre la blancura en la obra de Baldwin, véase Pavlíc 2016, capítulo 10. Baldwin no considera que el efecto en la gente blanca de esos relatos sea el mismo en todos los casos. La gente blanca en ocasiones podía creerlos y engañarse a sí misma, mientras que en otros casos podían saber que no eran ciertos pero se negaban a reconocerlo. Es por eso que en ocasiones la blancura puede ser una "elección moral" (Baldwin 2010,157). "Me gustaría decir que cuando digo 'blanco', no estoy hablando acerca del color de la piel de alguien, no estoy hablando de raza. Es un país curioso, una civi-

lización curiosa, que se piensa como raza. Yo no creo en nada de eso. Los blancos son imaginados. La gente blanca es blanca tan solo porque quieren ser blancos, y quieren ser blancos tan solo porque no quieren ser negros. Todos ellos se volvieron blancos cuando cruzaron el océano. Blanco es una metáfora para el poder; eso es todo lo que significa, absolutamente todo" (Baldwin 1979, 1). Si bien de manera diferente, Du Bois también vincula la supremacía blanca con el colonialismo (véase [1920] 2015).

[13] Assadourian 1994; Estenssoro 2005, 1-178; Goldwert 1955-1956; 1957-1958; Lamana 2008, 2012; Lohmann Villena 1966; MacCormack 1991, 1-248; Morong Reyes 2016; Spalding 1984, 106-135; Stern 1986, 27-50; 1992.

[14] Para diferentes perspectivas sobre las reformas de Toledo, véanse Estenssoro 2005, 178-308; Merluzzi 1996; MacCormack 1985, 1991, 249-280; Stern 1986, 71-113; Spalding 1984, 136-167. Utilizo la expresión "fin práctico" porque, dado que llegó al núcleo de la justificación de la estructura del sistema colonial, la Polemics of Possession (Adorno 2008) fue una cuestión perenne. Toledo destruyó el último bastión inca y generó una gran cantidad de productos jurídicos e intelectuales anti-incas. Él también trasladó el peso del argumento acerca de la presencia española desde las causas hacia las consecuencias —esto es, la cuestión clave ya no era si los españoles tenían el derecho de hacer lo que hicieron sino qué malos resultados desencadenaría su eventual retirada—. Finalmente, él fortaleció la maquinaria estatal colonial en detrimento de los encomenderos y definió en documentos legales el estatus de los indios como seres inferiores en quienes no se podía confiar mucho y ciertamente no, sobre todo, el autogobierno.

[15] Para diferentes perspectivas de lectura del problema de la mano de obra minera, véanse Assadourian 1993; Bakewell 1984; González Casanovas 2000, 1-126; Saignes 1995; Tandeter 1992. Varios textos escritos durante aquellos años han sido publicados por Vargas Ugarte 1951 y Aldea Vaquero 1993. Véanse también Agía 1604; Castaneda-Delgado 1983. Para textos a favor de la perpetuidad de las encomiendas, véanse, en particular, Coello de la Rosa 2014; Jurado 2013; Ortiz de Cervantes 1619.

[16] Para diferentes perspectivas de las dinámicas religiosas después de Toledo, véanse Acosta 1987a y 1987b; Barnadas 1993; Duviols 1977 y 1988; Estenssoro-Fuchs 2003, 178-516; Gose 2008, 161-238; Griffiths 1995; MacCormack 1985, 1991, 249-455; Mills 1997; Silverblatt 1987, 159-215; 2004; Urbano 1993, 1999.

Parte I
Las ideas españolas acerca de los indios

Es algo tan cegadoramente obvio que solo una persona extraordinariamente inteligente y sofisticada podría dejar de comprenderlo.

John Bercow, The Irish Post, 1 de noviembre, 2019

Capítulo 1

Una inteligencia material

Con el fin de establecer su contexto interpretativo, los estudios sobre la NCBG y los CRI a menudo destacan su compromiso con dos preocupaciones principales: los debates españoles referidos a los derechos y procedimientos de la conquista española y la defensa del prestigio y los logros culturales de las civilizaciones amerindias[17]. Ambos asuntos estaban de hecho relacionados, ya que jugaban un papel importante en la justificación del régimen colonial español. La historia es bien conocida. En la isla de La Española, en un sermón de Navidad de 1511, el dominicano Antonio de Montesinos arremetió contra los conquistadores por su trato no cristiano a los indios. Las polémicas posteriores implicaron un escrutinio tanto de las acciones de los españoles como de los logros de las civilizaciones precoloniales, las mismas que evolucionaron a medida que los españoles se expandieron más allá del Caribe y conquistaron los imperios azteca e inca, alcanzando su punto máximo hacia 1551-1552 con el famoso debate de Valladolid entre un representante del llamado "partido de los indios", Fray Bartolomé de Las Casas, y un representante de la posición de los conquistadores, Juan Ginés de Sepúlveda. El primero caracterizó a los indios como protocristianos primitivos que habían logrado importantes grados de desarrollo civilizatorio, rechazó el uso de la fuerza por parte de los lobos españoles contra los corderos indios, y buscó establecer límites estrictos a los derechos y procedimientos de la presencia española en América. El segundo consideraba a los indios como bárbaros que se desviaron de la

ley natural y humana, justificaba el uso de la fuerza y consideraba que la validez de los derechos y procedimientos de la conquista española era tan clara como el agua. El debate no llegó a ninguna conclusión y resolvió poco. Las dos opiniones opuestas del proyecto colonial continuaron enfrentadas durante años. En los Andes, una alianza entre frailes y señores andinos que defendían una fuerte participación nativa en los asuntos políticos se enfrentó a la idea de un orden de estilo medieval en el que los conquistadores españoles, convertidos en señores, gobernarían sobre sus vasallos indios. El conflicto no se resolvió en la práctica sino hasta que el gobierno del virrey Francisco de Toledo (1569-1581) eligió una tercera alternativa que a ninguna de las partes le gustó mucho: fortalecer el control estatal. Hacia fines del siglo XVI, el régimen colonial se había consolidado bajo la forma de un sistema de dos repúblicas que definían los derechos de los pueblos indígenas y sus obligaciones hacia los españoles en reconocimiento a su tarea civilizadora.

No cabe duda de que Garcilaso y Guaman Poma fueron muy conscientes del hecho de que distintos españoles tenían opiniones contrastantes sobre la empresa colonial y valoraban los logros de las civilizaciones precoloniales de manera diferente —y enmarcaron sus posiciones en función de ello—. Sin embargo, argumentaré en este capítulo que lo que más les importó a estos dos intelectuales activistas —y al grupo más grande de pensadores indígenas de los que ellos eran solo dos exponentes visibles— fue lo que los españoles pensaban acerca de lo que los indios podían pensar. A pesar de sus fuertes desacuerdos sobre casi cualquier asunto colonial relacionado con los indios, los españoles coincidían en que la limitada capacidad mental de los indios, su inteligencia material, era lo que convertía a los actores nativos en "indios". Los indios eran criaturas materiales,

incapaces de realizar abstracciones; los españoles, por el contrario, eran sutiles, maestros de la abstracción. Las metáforas utilizadas para explicar esta condición fueron, por lo general, visuales: los indios, a diferencia de los españoles, podían mirar, pero no podían ver. E igualmente, si no más importante, mientras que los primeros no sabían que no sabían, los segundos sabían de la doble ignorancia de los primeros.

Estas ideas fundaban la certeza de la superioridad española sobre los indios. La normalidad colonial dependía de que todas las partes las aceptaran. Es por eso que examinar cómo se desarrollaron estas ideas en los ámbitos cotidianos ofrece una ventana a las formas incipientes de la blancura colonial temprana y a las formas en las que estas últimas constriñeron tanto a los españoles como a los indios. Para dar cuerpo a estas ideas españolas sobre cómo pensaban los indios, comenzaré analizando los debates sobre la conversión en los Andes durante la segunda mitad del siglo XVI. Luego, exploraré textos escritos por laicos, mostrando la vida que tuvieron estas ideas respecto a una variedad de temas, incluidos aquellos tan alejados de la conversión como el amor y la pintura. Por último, finalizaré con ejemplos breves referidos al impacto de estas ideas en las políticas reales y eclesiásticas, a medida que tomaron forma a principios de los años 1600.

Conocimiento, abstracción y agencia

Los argumentos coloniales sobre la conversión son relevantes porque esta jugó un papel clave en las justificaciones españolas de la conquista —y, por lo tanto, definió gran parte del escenario en el que vivían los actores nativos— y porque silenciaron los conocimientos de los amerindios y, finalmente, condujeron a su represión. Pero también son relevantes porque la teología desempeñó un papel crucial en los discursos españoles sobre los indios en general, independientemente de si eran religiosos o laicos, simpatizantes o no de los indios, y más allá del contenido de las discusiones. Como los clérigos a menudo eran eruditos, tenían la capacidad de hacer explícitos los fundamentos sobre los que descansaban las ideas españolas comunes respecto a los indios, fundamentos que de otro modo son difíciles de comprender.

Los estudios sobre la dinámica religiosa en la América Latina colonial a menudo distinguen lo que se denomina la primera y la segunda evangelización (e.g., Alberro 1994; Estenssoro 2003; MacCormack 1985; Rabassa 1993). Los miembros de la llamada primera evangelización son comúnmente caracterizados como abogando por un enfoque humanista para la conversión de la población indígena y simpatizantes de los indios. Detrás de las creencias y prácticas religiosas que preexistieron a la llegada de los españoles, ellos veían expresiones de la búsqueda universal de Dios por el hombre. Por lo tanto, consideraban que las similitudes indio-cristianas eran elementos positivos sobre los cuales construir el proyecto cristiano. A menudo asoci-

ada con la escuela de Salamanca, su expresión teológica y política más fuerte y completa se encuentra en el prolífico y ampliamente influyente trabajo del dominico Bartolomé de Las Casas. Los estudiosos argumentan que esta concepción del proceso de conversión contrasta con el espíritu más intolerante de una segunda evangelización que veía la mano del demonio detrás de las prácticas y creencias religiosas nativas. Este grupo era, por lo tanto, extremadamente receloso de cualquier similitud entre cristianos e indios, y buscaba activamente identificar y extirpar —recurriendo a menudo a la violencia institucionalizada— cualquier rastro de lo viejo en lo nuevo. Una figura importante de esta segunda corriente teológica y política fue el jesuita José de Acosta, autor de dos libros muy influyentes, De procuranda Indorum salute (De cómo procurar la salvación para los indios) (1588) y la Historia natural y moral de las Indias (1590).

Si bien la terminología utilizada para distinguir ambas escuelas de pensamiento sobre la conversión sugiere una secuencia temporal, esto es engañoso. Por un lado, las expresiones de ambas formas de pensar coexistieron a lo largo de todo el período colonial; por el otro, su preponderancia fluctuó histórica y geográficamente. En el caso mexicano, los estudiosos sostienen que un cambio político del primer conjunto de ideas sobre la conversión hacia el segundo tuvo lugar bastante temprano, en los primeros años después de la llegada de los españoles; los estudios sugieren que, en los Andes, el proceso tomó más tiempo y fue más gradual. Algunos ven manifestaciones tempranas de la segunda evangelización en el Segundo Concilio Eclesiástico del arzobispado de Lima realizado en 1567, unos treinta y cinco años después de la conquista. La mayoría concuerda en que la segunda evangelización tomó la delantera hacia 1583, cuando el influyente Tercer Concilio Eclesiástico de Lima ade-

cuó por completo la doctrina de la iglesia local a las resoluciones del Concilio de Trento (1545-1563).

Distinguir la primera y la segunda evangelización permite corregir interpretaciones simplistas del proyecto de conversión español —fue algo mucho más complejo que quemar ídolos y reprimir las ideas religiosas indígenas—. Sin embargo, la distinción también puede ocultar coincidencias fundamentales. Había algo que todos los pensadores coloniales españoles compartían —independientemente de la afiliación de sus agendas teológicas y/o políticas, incluidas la primera y segunda evangelización— y que, a su vez, era fundamental para la interpretación indígena del orden colonial de las cosas. Era un acuerdo sobre cómo pensar acerca de los indios, sobre cómo pensaban y por qué. Esta forma de concebir a los indios se expresaba con mayor frecuencia en términos de visión o mirada. Dado que una persona no podía acceder a la visión de otra (un sinónimo de cómo se interpreta la realidad), los españoles tomaban el lenguaje como sustituto —lo que una persona podía decir permitía el acceso a lo que podía ver y, por lo tanto, conocer sobre el mundo—. Las claves en el mapa cognitivo de los españoles sobre los indios eran cómo se concebía la realidad, quién podía ver qué y por qué. En todos los casos, se sabía claramente que los españoles tenían una comprensión más sofisticada de la realidad que la que tenían los indios y podían ver más de sus complejidades que los indios por razones relacionadas con la teología y la historia.

Esta forma de pensar sobre los indios funcionaba en las relaciones coloniales como un monstruo de dos cabezas. Una cabeza anclaba los significados —determinaba el significado de lo que estaba ahí para ser visto en la realidad—. La otra cabeza

ocultaba significados —ocultaba otras formas de dar sentido a lo que existía o lo que estaba ahí para ser visto—. Si bien los españoles eran conscientes del mecanismo de la primera cabeza —y de hecho estaban orgullosos de su funcionamiento, ya que demostraba la superioridad de sus sentidos y su mente sobre los de los indios—, negaban en gran medida el mecanismo de la segunda. Y esto era lógico dado que, según los españoles, no había nada que ocultar —lo que los españoles podían ver era todo lo que había para ver[18]—. Lo que veían los indios era una imagen defectuosa y distorsionada de lo que estaba ahí para ser visto. Reconocer que había un acto de ocultamiento habría implicado que existían cosas que los españoles no podían ver pero que otros sí podían, desestabilizando el núcleo de las jerarquías coloniales.

Como mostraré más adelante, este acuerdo, en gran medida tácito, de doble cara y negado, fue una preocupación central, tanto para los pensadores indígenas, como Garcilaso de la Vega y Guaman Poma de Ayala, como también para actores indígenas comunes. Todos sintieron la discriminación que fundamentaba este acuerdo y, al mismo tiempo, encontraron en él un medio crucial para saltar de manera figurativa sobre el laberinto que producían los diferentes sentimientos y programas políticos españoles para los indios —la simplicidad de la abstracción—. Comienzo mi tarea examinando las cuestiones de visión y abstracción en tres textos paradigmáticos escritos por clérigos: Grammatica o arte de la lengua general de los indios de los reynos del Perú de Santo Tomás de 1560, De las costumbres y conversión de los indios del Perú de Bartolomé Álvarez de 1588 y la Historia natural y moral de las Indias de José de Acosta de 1590. Estos textos muestran el rango de puntos de vista teológicos y políticos colonialistas que existían sobre los indios: los dos primeros representan sus extremos, mientras que el úl-

timo intenta lograr un equilibrio, tomando prestados y mezclando elementos de ambos extremos.

Los amigos de los indios: El indio como niño

Domingo de Santo Tomás escribió dos importantes libros coloniales publicados en Valladolid en 1560: el Léxicon o Vocabulario de la lengua general del Peru y la Grammatica o arte de la lengua general de los indios de los reynos del Peru —el primer diccionario bilingüe y el primer estudio gramatical del quechua colonial, el idioma de la administración imperial inca, respectivamente—. Algunos estudiosos han visto en estos trabajos emblemáticos fuentes valiosas para estudiar tanto los primeros intentos de encontrar equivalencias entre las ideas españolas e indígenas y una variedad del quechua que ya no existe[19]. Otros investigadores se han interesado en estos textos por razones más alejadas de su valor puramente lingüístico —los ven como ejemplos de la primera evangelización en los Andes —. El Lexicon y la Grammatica muestran que Santo Tomás abogó por erigir la colonia española sobre las instituciones indígenas y, en particular, por usar las creencias y prácticas religiosas indígenas para promover la conversión de la población indígena (MacCormack 1985). De hecho, apoyó activamente la lucha política de los señores étnicos andinos contra los conquistadores[20]. De acuerdo con esta forma de seleccionar los textos, la posición política de Santo Tomás parece ciertamente más positiva que la de aquellos que vieron en las mismas creencias y prácticas la mano del diablo y abogaron por su eliminación.

Santo Tomás estableció el objetivo de su Grammatica en su prólogo, citado muy a menudo —allí, le dice al rey que ha escrito el libro "para que por él veáis muy clara y manifiestamente quán falso es lo que muchos os han querido persuadir ser los naturales de los reynos del Perú bárbaros" ([1560] 1995, fol. 5,

8; mi énfasis). Él demostraría que no solo los peruanos no lo eran, sino que eran personas con mucha "policía" y "orden" —ideas clásicas de la primera evangelización—. Para probar esto, redujo el quechua colonial a sus principios y demostró que se ajustaban estrechamente a aquellos del latín y el español. Esto permitiría al rey "ver muy clara y manifiestamente" que los pueblos nativos no eran bárbaros porque, si un idioma tiene policía y orden, también lo tienen las personas que lo hablan: "pues según el philósopho en muchos lugares no ay cosa en que más se conozca el ingenio del hombre que en la palabra y lenguaje que usa, que es el parto de los conceptos del entendimiento" (Santo Tomás [1560] 1995, fol. 6, 9).

La primera parte de la cita se refirió a un pasaje de la Política de Aristóteles en el que el filósofo identifica el discurso como la característica que distingue al hombre de los animales y era, por lo tanto, una prueba del hecho de que el hombre es por naturaleza un "animal político" cuyo fin último es social —un objetivo hacia el cual evolucionan los pueblos a medida que con el tiempo se incrementa su complejidad social[21]—. La segunda parte de la cita se refirió a una idea bien establecida en el momento en el que se escribió la Grammatica: que las palabras seguían a los conceptos. Es por eso que son el parto de estos últimos —lo que se refiere tanto al producto de parir como a la situación en la que los conceptos ven la luz—, trasmitiendo que lo que antes era inaccesible, estaba en la oscuridad o escondido, deja de estarlo (literalmente, "dar a luz").

En otras palabras, Santo Tomás argumentó que el lenguaje (palabras y gramática) podía usarse como un sustituto (un reflejo tangible de lo intangible) de lo que las personas piensan que existe, o de lo que son capaces de ver, en el mundo que las

rodea. En particular, las palabras hablarían de los conceptos o la falta de ellos en un pueblo determinado, mientras que la gramática hablaría del orden racional de las relaciones entre esos conceptos. Esto explica por qué el rey de España podría ser capaz de "ver" cómo eran verdaderamente los indios andinos a través del aprendizaje del vocabulario y los principios de su idioma.

Hoy estas ideas serían parte de la filosofía del lenguaje; en la España del siglo XVI, pertenecían al territorio académico de ciertos pensadores llamados modistae (gramáticos especulativos). Sus teorías eran el resultado de una larga tradición de ideas griegas, romanas y escolásticas que dieron forma a las comprensiones españolas de sus interacciones con los indios, independientemente de si eran lingüísticas o no. El binario concepto/palabra, incluida la manifiesta primacía de los conceptos sobre las palabras, formaba parte de una concepción binaria más amplia con una historia e importancia filosófica y teológica mayor —distinguía lo realmente real (la realidad inmutable, esencial y universal que responde al orden absoluto del logos, accesible solo al intelecto), de lo accidentalmente real (todas las realidades cambiantes, superficiales y particulares, fácilmente accesibles a los sentidos y siempre diferentes de la absoluta). Las "ideas" de Platón, las "categorías absolutas" de Aristóteles, el "lenguaje interno" de Agustín y el "lenguaje mental" de Aquino distinguieron y privilegiaron la experiencia intelectual sobre la experiencia sensorial e implicaban una relación entre la estructura de la realidad, conocida primero por la mente, con su mejor o peor reflejo en las lenguas particulares (Breva Claramonte 2008a, 2008b; Law 2003).

La relación ideal sería una de correspondencia absoluta —una coincidencia uno a uno entre lo realmente real y lo accidentalmente real—. A su vez, la lengua perfecta sería aquella cuya racionalidad y expresividad reflejasen o imitasen mejor el verdadero orden de las cosas. Eso era, según algunos pensadores, lo que había caracterizado al lenguaje adámico o natural. Debido a la turbulenta historia del hombre, ese lenguaje se había perdido y, con ello, la relación uno a uno entre el orden humano de las cosas y el orden realmente real; sin embargo, no todos los lenguajes (posteriores a la caída) eran iguales. Algunos fueron considerados más racionales y expresivos que otros. Siguiendo a Aristóteles, las personas social e intelectualmente más avanzadas debían hablar el lenguaje más perfecto —aquellos que podían ver la mayor parte de lo que existía en la realidad y que podían expresarlo mejor—. En el siglo XVI, tal honor les cabía a los cristianos y al latín y, en cierta medida, a los españoles y al español, que se consideraba que conservaba gran parte de la excelencia latina[22].

La existencia de una versión fácilmente disponible del canon hizo que fuera fácil saber si otros lenguajes se ajustaban a él —lo que permitió que un intelectual como Santo Tomás elaborara un argumento como el incluido en su Prólogo que se acaba de mencionar —, siendo también fácil establecer cuando no se ajustaba. Este punto me lleva a otras secciones del texto de Santo Tomás. Después de exponer extensamente la regularidad del quechua y probar que se ajustaba al latín —y, por lo tanto, haber afirmado que los pueblos nativos del Perú no eran pueblos bárbaros sino civilizados y con mucho orden—, en el capítulo 23 de la Grammatica, Santo Tomás señaló que pensaba que era "a propósito" abordar con cierto detalle algunos "términos particulares" que los indios usaban —términos que, debido a las limitaciones de espacio en un diccionario bilingüe, no

podía explicar adecuadamente en su Vocabulario[23]—. Al llamarlos "particulares", Santo Tomas señaló que estos términos escapaban a la regla general —no eran universales como sí lo eran los latinos—. Por lo tanto, socavaban su tesis de que el quechua era equivalente al español y, en consecuencia, que los indios no eran bárbaros sino pueblos civilizados. ¿Cuál fue la función de un capítulo dedicado a destacar las diferencias entre el quechua, el latín y el español en un libro diseñado para enfatizar sus similitudes? Sugiero que esto le permitió al fraile dominico dirigir el flujo interpretativo al presentar su propia explicación de lo particular (cómo y por qué el quechua a veces se desviaba del canon universal) y elaborar su discurso político. Ambos objetivos estaban, de hecho, inextricablemente unidos.

El primer caso de términos particulares —y el tratado con más detalle— analiza cómo juran los indios. Santo Tomás señaló que antes de la llegada de los españoles los indios juraban con un juramento execratorio (como "mala muerte muera" o "cómame la tierra"), en lugar de invocar a un testigo como lo hacen los cristianos (con expresiones como "por dios" o "por la virgen"). Tal había sido el caso porque "como los indios no conosçían al Dios verdadero, ni a los sanctos, no los podían traer por testigos" (Santo Tomás [1560] 1995, fol. 67v, 139). El dominico continuó señalando que los indios no juraban por sus dioses (ídolos) o por el diablo porque, aunque Dios había estado enojado con los indios porque adoraban a los ídolos e incluso al diablo, Dios todavía había tenido límites —no había estado dispuesto a permitir "que truxessen al padre de mentiras por testigo de verdad" ([1560] 1995, fol.67v, 139)—(lo que implica que Dios no había estado tan enojado con los indios, algo que se revelará importante más adelante).

Las cosas habían cambiado un poco desde la llegada de los españoles, continuó Santo Tomás. Algunos indios habían adoptado la forma cristiana de jurar "y aún hay algunos que creen que jurar bien es ser buen christiano" (Santo Tomas [1560] 1995, fol. 68, 139). Y luego dio un ejemplo de ello (el cual presenté sucintamente en la Introducción y examinaré ahora en detalle): "Preguntando una vez en una provincia determinada a un cacique si era cristiano, me dijo: 'todavía no, pero estoy empezando a serlo'. Y cuando le pregunté qué sabía de ser cristiano, me dijo: 'Sé jurar por Dios, y juego un poco a las cartas, y estoy empezando a robar'" (Santo Tomás [1560] 1995, fol. 68, 140). A este intercambio extraordinario le siguió una explicación reveladora: "A lo que yo entendí, devía pensar aquel pecador que, como ser sastre no era más de lo que comúnmente veen hazer a los sastres, que es coser, y lo mismo en los demás oficios, assí creía que no era más ser christiano de lo que ellos comúnmente a los christianos avían visto hacer" (Santo Tomás [1560] 1995, fol. 68, 140). El diálogo y su explicación condensan mucho de lo que quiero abordar (y, sugiero, de lo que Guaman Poma y Garcilaso también querían tratar). Primero analizaré el pasaje examinando cómo Santo Tomás ancló sus muchos significados (o intentó hacerlo) y luego lo que escondió (o intentó hacerlo), y concluiré con un análisis de la respuesta del cacique a ambas cosas.

Para comenzar, antes de leer el diálogo y su explicación, los lectores ya sabían que la respuesta del indio sería un ejemplo de fracaso, de lo que los indios entendían mal acerca de ser cristianos (creían que algo que no era verdad lo era). Los lectores también sabían que para evaluar en qué se equivocaban los indios, el ejemplo no se centraría en rasgos observables o en lo que los indios hacían, sino en lo que podían pensar —más precisamente, en lo que eran incapaces de pensar—[24]. Es decir, el

comentario de Santo Tomás sobre la respuesta del cacique no fue sobre su contenido, sino sobre lo que esta última decía acerca de lo que los indios podían pensar. El fraile redujo el diálogo a un ejemplo de carencia conceptual india. Como no sabían que lo que había detrás de ser cristiano era mucho más que lo que había detrás de ser sastre, los indios confundieron lo que vieron hacer a los cristianos con lo que era ser cristiano. Su visión —que les proporcionaba información del mundo sensorial— estaba restringida por su limitado conocimiento de la realidad. Es por eso que —a diferencia del rey de España, quien, después de haber leído la Grammatica y el Vocabulario de Santo Tomás, habría sido capaz de "ver muy clara y manifiestamente" a los indios como realmente eran—, los indios podían mirar pero no podían ver. Y para empeorar las cosas, no sabían que no podían saberlo.

Al mismo tiempo, el comentario de Santo Tomás ocultó otros posibles significados del intercambio. Aunque breve, la respuesta del cacique fue bastante compleja —implicó una doble movida y funcionó en dos niveles—. Fue doble porque abordó de inmediato la sustancia de la pregunta (conocimiento sobre lo que era ser cristiano) y las energías libidinales políticamente cargadas detrás de esto —la solicitud de una confirmación de la posición de Santo Tomás como conocedor y padre benevolente —. Funcionó en dos niveles porque jugó (magistralmente, a mi parecer) con la incertidumbre entre lo literal y lo irónico. En lo que respecta a la sustancia, si se toma de manera literal —tal como lo hizo Santo Tomás—, la respuesta del cacique era una prueba de que los indios carecían de la capacidad de distinguir el ejemplo que estaba frente a sus ojos del sistema que estaba detrás de él, porque no estaban al tanto de este último. Por lo tanto, llegaban a conclusiones erróneas —como si el cacique verdaderamente hubiera sido confundido por el mal ejemplo

—. Si se leía con un poco de ironía (y se necesitaba muy poca), la respuesta convirtió la pregunta de Santo Tomás sobre si era o no era cristiano en un comentario cargado en términos políticos sobre lo que era ser cristiano. Lo mismo es cierto en lo que concierne a las emociones detrás de la forma en la que se planteó la pregunta —la respuesta a la vez confirmó y esquivó la suposición de ignorancia implícita en la pregunta (los indios no pueden pensar bien), manteniendo y rechazando la posición de sujeto que ofrecía la interpelación—. Leída literalmente, la respuesta se prestaba a la interpelación de Santo Tomás; leída irónicamente, el resultado era exactamente el opuesto.

Frente a esta ambivalencia, se puede añadir algo más sobre el comentario de Santo Tomás, su anclaje y su ocultamiento: aseguró que la respuesta del cacique funcionara como un buen ejemplo de lo que él estaba discutiendo a nivel político. Los defensores de la primera evangelización caracterizaron a los indios como seres mansos y simples —seres inocentes cuya pureza fue arruinada por las nefastas influencias de los españoles—. Esto exigía que los indios fueran sujetos bidimensionales, personas que no podían pensar en términos abstractos, ya fuera no reconociendo o ya fuera negando su pensamiento abstracto (opciones que corresponden a la blanquitud en tanto "un estado mental" o "una elección moral"). En este caso, la ironía, como una forma de significado de doble sentido (y, por lo tanto, un ejercicio de abstracción), tuvo que ser aplanada. De haber considerado Santo Tomás una lectura irónica, los indios no solo habrían dejado de ser un buen material sobre el cual construir el cristianismo —habrían constituido una materia inestable y escurridiza—, sino que, en general, el modelo heurístico de correspondencia habría fallado, trayendo consigo numerosas consecuencias sobre cómo se habían explicado la historia en general y la superioridad colonial en particular. Habría significado que

había más que decir sobre el lenguaje y la realidad de lo que los españoles concebían o estaban dispuestos a admitir. El aplanamiento también fue necesario en términos emocionales. La ironía habría dejado en claro el juego libidinal que requería de los indios una narrativa que confirmase la superioridad blanca. Habría frustrado la expectativa del fraile de ser visto como un padre benevolente y comprensivo, exponiendo en cambio la verdadera naturaleza del diálogo —un intercambio escenificado en el que dos partes actuaban, aunque solo una de ellas era consciente de ello—.

Contra lo que sugeriría una lectura pesimista del intercambio entre el fraile y el cacique, debe notarse que el resultado de los múltiples intentos de Santo Tomás por controlar los significados y las emociones fue muy peculiar. Por un lado, la abstracción del cacique (sus movimientos conceptuales ingeniosos y rápidos) fue ignorada o no fue reconocida. Por otro lado, el cacique podía a la vez reírse a expensas de los cristianos, y de su desesperación, porque eran en realidad estos últimos quienes miraban, pero no podían ver —y no sabían que no lo sabían—. Esta discrepancia fue, en pocas palabras, el principio organizador de las relaciones coloniales —y sus complejidades y encarnaciones, el objetivo de las obras de Guaman Poma y Garcilaso—.

La parte final del análisis del diálogo que hizo Santo Tomás muestra cómo relacionó el conocimiento indio con la conciencia y la agencia. El dominico ofreció el siguiente colofón a su interpretación del intercambio: "No dexaré de notar aquí una cosa para gran confussión de los malos christianos, y es que para maldezir o blasphemar a lo que ellos falsamente tenían por dios…[los indios] no tenían términos, y no solamente no los

tenían, pero ni aun les passava por la imaginación tan gran irreverencia y maldad…sino que con grandísssima reverencia y temor tomavan en la boca los nombres de las cosas que ellos tenían por dioses" (Santo Tomás [1560] 1995, fol. 68v, 140). El objetivo del pasaje era avergonzar a los cristianos al resaltar la religiosidad india precolonial que, aunque estuvo dirigida al objetivo equivocado, excedía a la de los españoles. Los indios no blasfemaban, los cristianos sí lo hacían. Estos últimos debían estar "confundidos" porque, aunque los indios sabían menos y, por lo tanto, veían menos, hacían lo correcto y tenían la actitud correcta hacia lo divino.

El criterio didáctico era consistente con la idea de la primera evangelización de que los españoles podían fomentar la conversión aprovechando el potencial de continuidad para construir sobre lo preexistente. A diferencia de la mayoría de los cristianos en los Andes, los indios ya tenían fe y la actitud adecuada hacia lo divino —solo necesitaban ayuda para redirigir sus creencias al verdadero objeto—. Esta observación se ajustaba a la descripción habitual de la primera evangelización, lo mismo que la lección moral que se debía aprender de ella. Sin embargo, lo que quiero destacar es que la lección moral se basó en una distinción definitiva y muy importante: un "mal cristiano" lo era a sabiendas. A diferencia del cacique, un mal cristiano no confundía los pecados del sastre con lo que era ser sastre. Era consciente del verdadero contexto de su existencia, del mapa conceptual del mundo. Un mal cristiano sabía qué debía hacer y que se estaba desviando mientras que un indio no lo sabía. Al igual que Eva y Adán antes de la manzana, este último no sabía que estaba desnudo. Es por eso que un español podía ser un mal cristiano, mientras que la pregunta acerca de un indio era si era o no era cristiano —no si era uno bueno o uno malo (y esa es la razón por la que a lo largo de todo el texto

la oposición omnipresente es indios y cristianos, no indios y españoles)—. Esa es también la razón por la cual el comportamiento de los españoles (ser un buen o mal ejemplo) era tan importante para los pensadores de la primera evangelización.

Este análisis conduce a cuatro corolarios cuya relevancia para Guaman Poma y Garcilaso quedará clara más adelante. Primero, la agencia dependía del conocimiento y la abstracción y viceversa. En el caso de los cristianos, existía agencia porque sabían —elegían si ser malos o buenos—. En el caso de los indios, no existía ninguna agencia, simplemente existían. El cacique no eligió ser nada —simplemente expresó lo que era—. Eventualmente, fue su cultura la que eligió por él. No existía algo como la abstracción o la conciencia india. Para que él estuviera en condiciones de elegir y, por lo tanto, expresar agencia, hubiera tenido que saber. Segundo, el hecho de que los españoles pudieran hacer las distinciones necesarias, distinguir lo correcto de lo incorrecto, lo concreto de lo abstracto, importaba más que si actuaban en base a ese conocimiento. El criterio didáctico explícito, lo que los españoles tenían que aprender del ejemplo, era que, aunque los indios no podían pensar bien y sabían mucho menos que los españoles, no se atrevían a mostrar irreverencia —no blasfemaban ni mentían cuando juraban—. La suposición implícita era que, a fin de cuentas, esta diferencia no alteraba la jerarquía política. El problema último era saber, no hacer. Tercero, en los textos de Santo Tomás (como en todos los casos de la defensa perjudicial), los indios fueron exculpados de sus deficiencias al muy alto precio de ser seres humanos inferiores e incompletos. Para ser inocentes, buen material y directamente salvables, los indios tenían que ser planos. Cuarto y último, pero no por eso menos importante, desde el punto de vista de un indio, el mundo colonial estaba cabeza abajo —tenían que hablar con hombres ciegos e igno-

rantes que, para empeorar las cosas, pensaban que eran los que realmente podían ver, mientras que los indios no podían hacerlo—. Esta paradoja era, sostengo, lo que estaba en el corazón de la colonialidad, el principio organizador de las relaciones coloniales.

¿De qué otras maneras explicaron los españoles las particularidades que existieron en los Andes durante esos años? Para comenzar a responder esta pregunta, me referiré ahora a un exponente ubicado en el otro extremo del espectro político y teológico. Este segundo ejemplo paradigmático dejará en claro que los pensadores de la primera y la segunda evangelización divergían completamente y, sin embargo, estaban totalmente de acuerdo —aquellos ubicados en el lado opuesto, aquellos que consideraban que los indios eran hijos del diablo, compartían las mismas ideas sobre lo que los indios podían pensar—.

Los enemigos de los indios: El indio como diablo

Se conoce relativamente poco sobre Bartolomé Álvarez, cura de indios en el repartimiento de Aullagas (actual Bolivia), quien en 1588 terminó un memorial dirigido al rey español titulado De las costumbres y conversión de los indios del Perú: Memorial a Felipe II[25]. El texto presenta una visión negativa de los indios que iba mucho más allá de las objeciones planteadas por la segunda evangelización sobre las ideas de la primera. Comenzaré mi análisis del Memorial con el desarrollo de la postura de Álvarez, destacando sus diferencias con Santo Tomás. Luego mostraré que, a pesar de sus posiciones contrapuestas, Álvarez pescó elementos de la misma fuente que Santo Tomás (como veremos, Acosta también) y, lo que es más importante, compartió la misma gramática subyacente de la diferencia —a fin de cuentas, la naturaleza india se reducía a las limitaciones mentales de seres bidimensionales—.

El memorial de Álvarez presentó una crítica doble y mordaz acerca de los métodos y el estado de la cuestión de la conversión en los Andes hasta 1588. Por un lado, criticó a las instituciones de la iglesia colonial y despreció con vehemencia el trabajo de la primera evangelización. Por otro lado, afirmó que los indios no solo no eran cristianos e ignoraban lo que significaba serlo (con lo que Santo Tomás habría estado de acuerdo), sino que también eran personas esencialmente malas y embusteras que fingían su cristianismo. Los indios no eran "pobrecitos ignorantes" (Álvarez [1588] 1998, 164) tal como pensaban los que estaban a favor de los indios —más bien, eran "perversos y malignos" y "de natural condición hipócritas, engañadores y mentirosos" (Álvarez [1588] 1998, 367); decían una cosa y pensa-

ban otra, no tenían fe ni la actitud correcta, —definitivamente, no era el paisaje de Santo Tomás—.

Álvarez ofreció dos razones por las cuales los indios eran como eran (y no cambiarían). Para comenzar, había razones históricas que involucraban a agentes sobrenaturales: los indios eran como eran debido a la ira de Dios. A diferencia de Santo Tomás, Álvarez declaró que Dios aborrecía a los indios por su pecado original y sus reiterados pecados posteriores, permitiendo que se volviesen cada vez más perversos para que "en ellos no se pueda injerir algun pimpollo que dé verdadero fruto" (Álvarez [1588] 1998, 73). Dios no solo los aborrecía, sino que también dejaba que el diablo gobernase los Andes. A su vez, el demonio había sido un buen maestro. Les había enseñado mucho a los indios —en particular su especialidad, el arte del engaño—. La consecuencia de este doble problema (el desprecio de Dios y el gobierno del diablo) era doble. Primero, los indios tenían la inclinación a hacer cosas malas y eran incapaces de hacer cosas buenas —"la viveza del deseo de lo hacer mal los inclina; y para el bien, son más torpes que el topo sacado a luz" (Álvarez [1588] 1998, 72)—. En segundo lugar, independientemente de cuánto lo intentasen los misioneros, los indios no querían aprender. Álvarez sostuvo que era poco probable que la situación cambiara por medios extraordinarios porque los indios no eran fieles a nada. Erraban no sobre la base de una creencia honesta, como lo hizo San Pablo, sino por malicia y terquedad; por eso, Dios no intervendría para hacerlos cambiar de opinión como lo había hecho con el apóstol (Álvarez [1588] 1998, 73).

Si bien las razones antes mencionadas de Álvarez, de por qué los indios eran como eran y no cambiarían, estaban claramente

en desacuerdo con las de Santo Tomás, ese no era el caso cuando se trataba de las razones seculares que dio. Primero, se refirió a la insuficiencia de las lenguas indias. Debido a que los indios no disponían de términos para hablar sobre cosas relacionadas con la fe (por ejemplo, fe, esperanza, creer, alma), no podían significar esas cosas y, por lo tanto, eran incapaces de comprenderlas (Álvarez [1588] 1998,144). Segundo, Álvarez notó su falta de ciencia respecto de cualquier tema, ya fuera humano, moral o natural. Los indios no podían dar explicaciones de nada de lo que hacían (actuaban mecánicamente), ni estaban interesados en el conocimiento (no indagaban, ni mostraban curiosidad o deseo de pensar). Para empeorar las cosas, los antiguos ordenaron "que hiciesen siempre las cosas que les habían visto hacer" (Álvarez [1588] 1998, 144). Tercero y último, lo poco que sabían era "tan material que no se levanta un punto del polvo de la tierra" (Álvarez [1588] 1998, 144). Por ejemplo, conocían la luna, el sol y las estrellas "porque los veían, los adoraban como cosas que podían algo" (Álvarez [1588] 1998, 147), pero no sabían nada sobre el movimiento, la materia, la esencia o la creación de estos cuerpos celestes, y mucho menos sobre la cantidad de cielos que estos cuerpos habitaban. En resumen, entre los indios no existía ni la capacidad ni la voluntad de abstracción. Estas razones mantuvieron a los indios en su perseverante dureza —"especialmente, con el ejemplo material de sus huacas, porque viéndolas y engañándose unos a otros… y sin creer ni tener ciencia o inteligencia sino de cosas que pueden ver, no pueden llegar a conocer la verdad a través de los términos y la doctrina que se les enseña. Porque todo su significado es de cosas espirituales inteligibles, y es un trabajo difícil convencerlos de que lo crean, porque su inteligencia es completamente material"— (Álvarez [1588] 1998, 148).

Tanto para Álvarez como para Santo Tomás, el mundo de los indios era bidimensional. Consistía tan solo en lo que era fácilmente visible. Su vista no podía elevarse ni separarse de lo concreto ni trascender lo que estaba frente a sus ojos. Al igual que el fraile dominico, Álvarez también dio un rico ejemplo etnográfico de la incapacidad de los indios para ver más allá de lo material, añadiendo detalles sobre el dilema de su situación colonial: "Un soldado, viajando por el mar en una balsa con dos remeros indios, les preguntó, diciendo: 'Al atardecer, díganme, ¿a dónde se va el sol?' Ellos respondieron: "Se va donde Dios está, para quejarse en nuestro nombre, porque nos tratas mal". Y el español preguntó: "Bueno, ¿dónde está Dios?". Ellos dijeron: "Ahí, de dónde vienes, acaso ¿no dices que Dios está allí? Bueno, él va allí, para decirle que los ingleses deben venir y matarlos a todos ustedes, para que se vayan y nos dejen solos y no nos traten mal" (Álvarez [1588] 1998, 148). El objetivo del soldado era didáctico —enfrentar a los indios con los límites de su propio pensamiento (si había alguno, para comenzar), abriendo una posibilidad hacia una concepción más compleja del mundo—. Su primera pregunta fue sobre geografía, astronomía y probablemente teología. Tenía la intención de enfrentar a los remeros de su bote con la idea de que el sol era una estrella que circulaba en torno a la tierra, un objeto en el espacio sin agencia ni voluntad propia. A su vez, el objetivo de Álvarez al volver a contar la historia era ilustrar cuán indefensa (y vana) había sido la intención del soldado —no se habían abierto posibilidades—. Por las muchas razones que había mencionado todo el tiempo, los indios no cambiaban y, además de eso, concentraban sus energías en engañar o burlarse. Su maestro los había aleccionado bien.

Como en el caso del diálogo de Santo Tomás, la lectura del diálogo propuesta por Álvarez ponía en evidencia tanto como

escondía. Y, como en el caso anterior, la respuesta de los indios podía tener dos lecturas —podía confirmar las expectativas de los españoles o podía desafiarlas por completo—. La primera lectura podía concluir que los indios no podían pensar de manera abstracta —fingieron involucrarse y responder a la pregunta del soldado, pero en realidad no lo hicieron—. La segunda lectura convertía la pregunta sobre la abstracción teológica-geográfica en una de abstracción política-geográfica: 'Sabemos lo que hace el sol por la noche; va al otro lado del mundo y le presenta a Dios nuestras quejas'. La respuesta estaba claramente llena de ironía, pero además de eso, era cualquier cosa menos el resultado de alguien que no estaba interesado en la ciencia o el conocimiento. Por un lado, el sol tenía un papel intercesor —exactamente lo que los cristianos decían en general sobre las criaturas que eran superiores a los hombres e inferiores a Dios —. Además, implicaba una respuesta a la pregunta de por qué no se podía ver el sol por la noche: estaba al otro lado del mundo. Bastante abstracto. Además, vale la pena señalar que la respuesta de los indios mostró "creencias honestas" como las de Pablo —y no fingidas—. Reveló que el problema más profundo en cuestión era que las creencias indígenas escapaban al marco del español —la respuesta de los remeros no era una creencia acerca de, o fidelidad a, un ser o seres, sino una creencia referida a una condición social y una fidelidad a una práctica, sobre la colonialidad y la forma de deshacerla, proponiendo una conversación honesta, sin máscaras ni libretos—. Finalmente, como en el caso del curaca de Santo Tomás, los remeros del soldado se enfrentaron a las energías libidinales que estaban detrás del intercambio. El escenario no podría haber sido más colonial: el hombre blanco les hace preguntas a los remeros nativos mientras estos remaban y él estaba —encajaría muy bien —fumando una pipa. La expectativa era que su respuesta confirmase intelectualmente lo que ya se sabía —que eran inferi-

ores—; era por eso que ellos remaban y que él estaba reflexionando. Tal como en el caso del curaca, la respuesta aceptaba dos lecturas. Leída literalmente, confirmaba las expectativas —los indios eran tontos sin remedio—; leída con un poco de ironía, ponía las expectativas cabeza abajo.

La segunda pregunta del soldado intentó restablecer el marco teológico-político, probablemente porque la respuesta de los remeros no mostró un reconocimiento de ignorancia. En cambio, implicó algo que no estaba en el horizonte conceptual de la pregunta —que tenía sentido decir que Dios estaba en algún lugar en particular—. De este modo, "¿Dónde está Dios?" pretendía enfrentar a los indios (mientras seguían remando) con el sinsentido de su primera respuesta y así hacer que se dieran cuenta de su locura. Sin embargo, la respuesta de los remeros se la puso más difícil al soldado español y lo enfrentó con los límites de su propia imaginación: 'Dios está en el lugar de dónde tu vienes, en Castilla, eso es lo que dices todo el tiempo —que nos ha abandonado porque nos odia por nuestros pecados, y el diablo se mueve sin límites aquí'—. Una vez que queda claro por qué se conocía la ubicación de Dios, la cereza de la torta era explicar por qué el sol iba donde él todas las noches —para pedirle a Dios que enviara a los ingleses (que están con Dios) para que fuesen a matar a los españoles[26]. La política y la teología iban de la mano. Bastante abstracto, una vez más. Y, sin embargo, como en el caso de Santo Tomás, el diálogo fue presentado como un ejemplo de la falta de conocimiento, abstracción, compromiso, autoconciencia y reflexividad de los indios —y de una abundancia de inteligencia material—.

Si hubo coincidencias claras entre ambos polos del espectro en lo que concierne a la naturaleza de los indios, se puede decir

algo similar a la hora de evaluar el efecto de la llegada de los españoles. Los indios no habían cambiado —no lo habían podido hacer y no tuvieron la voluntad de hacerlo— pero la presencia española había tenido malos resultados: los españoles pusieron fin al orden inca, el cual mantuvo los pecados de los indios bajo control, y les había dado libertad, lo cual solo había contribuido a deteriorar aún más su naturaleza malvada (Álvarez [1588] 1998, 243-45). Para empeorar las cosas, dado que los simpatizantes eclesiásticos de los "pobres indios" tendían a ponerse del lado de estos últimos cuando se quejaban de los sacerdotes, socavando la dignidad de estos últimos, alimentaban la actitud despectiva de los indios hacia Dios (Álvarez [1588] 1998, 239). Por esta razón, resumió Álvarez, la presencia española había volteado el mundo al revés —antes prevalecían el orden y la autoridad; ahora, los pecados y el libertinaje, los cuales, apoyados por los poderes fácticos, alimentaban la decadencia india— (Álvarez [1588] 1998, 239). El único camino para seguir adelante, si se podía llamar así, era darles a los sacerdotes el poder de castigar a los indios e impedirles hacer el mal. Hacer el bien no estaba sobre el tapete de Álvarez. Los indios no sabían qué era una buena acción y no tenían interés en saberlo y, tal como lo dictaba la teología, hacer buenas obras era una cuestión de conocimiento y voluntad.

En resumen, según Álvarez y Santo Tomás, los indios no eran capaces de pensar —siendo criaturas que vivían cerca del suelo, eran incapaces de abstracción—. Del mismo modo, si bien en el memorial de Álvarez los indios podían parecer tener un poco más de agencia que en la imagen de Santo Tomás —al menos podían mentir—, de todas maneras no tenían una agencia real; en ambos casos hacían lo que hacían porque era lo único que sabían, no porque supieran que existían diferentes opciones y eligiesen qué curso de acción tomar. En consecuen-

cia, cualquier intento de los indios de refutar las ideas españolas sobre ellos pasaba desapercibido o no era reconocido, e incluso era presentado como un ejemplo de limitación india. La única diferencia real en la presentación que estos dos enemigos acérrimos hicieron de los indios fue el valor que asignaban a la naturaleza india: para Santo Tomás era buena, mientras que para Álvarez era mala. El hecho de que las coincidencias superaran con creces las diferencias sugiere que no debió haber sido difícil lograr un equilibrio consiguiendo, de alguna manera, una posición intermedia. Ese fue, de hecho, el plan de la figura principal de la segunda evangelización, el jesuita José de Acosta.

El acuerdo: El indio como mitad diablo y mitad niño

Los investigadores a menudo ven a José de Acosta como una clave para comprender el cambio ocurrido entre la primera y la segunda evangelización, el cual tuvo lugar en el Perú alrededor de los años 1580. Acosta fue la figura principal detrás del Tercer Concilio Eclesiástico de Lima de 1583 y escribió también dos libros muy influyentes en los años siguientes: uno para expertos publicado en latín, el De procuranda Indorum salute (1588) y otro publicado en español para el público en general, la Historia natural y moral de las indias (1590). Si bien puede ser cierto que Acosta fue la figura principal, también está claro que Santo Tomás y Acosta no estuvieron en el polo opuesto del arco teológico y político, como a menudo se sugiere implícitamente. Más bien, el influyente jesuita estuvo en el centro del arco, a medio camino entre Santo Tomás y Álvarez. Sus textos intentaron llegar a un acuerdo, tomando elementos de ambas posiciones y mezclándolos en formas originales. La combinación es relevante debido a la influencia de Acosta y, por lo tanto, indispensable para entender las obras de Guaman Poma y Garcilaso. También es reveladora porque, a fin de cuentas, se basó en los mismos supuestos en los que se basaron la Grammatica y el Memorial.

En su ampliamente leída Historia natural y moral de las Indias, publicada en Sevilla en 1590, Acosta logra un equilibrio cuando describe América antes de la llegada de los españoles: los indios habían sido gobernados por el diablo y habían participado en todo tipo de actos idólatras y, sin embargo, el Imperio inca había estado en consonancia con la razón natural y, de hecho, había dado a los indios el mejor tipo de tutela que podían

tener. En lo que concierne a las religiones amerindias precolombinas (el tema del libro V), la exposición siguió un patrón que socavó sistemáticamente la idea de continuidad de la primera evangelización. A medida que analizó las prácticas y creencias religiosas indias, Acosta señaló la similitud con aquellas del cristianismo y atribuyó las semejanzas a la agencia del diablo. La idea estaba sustentada por una distribución específica de agentes sobrenaturales (América había sido territorio del diablo, su "último refugio" después de haber sido expulsado "de la mayor y más noble parte del mundo") (Acosta [1590] 2002, lb. V, cap. 1, 300). Fiel a su modus operandi, el diablo había emulado a Dios, burlándose de él de todas las maneras posibles, y había inducido con engaños a los indios a todo tipo de idolatrías. Los indios, particularmente factibles de ser timados por su falta de conocimiento, "fuera de la luz sobrenatural, les falta también la filosofía y doctrina natural" [Acosta [1590] 2002, lb V, cap. 1, 300]), fueron así enceguecidos. Sin embargo, cuando se trataba de asuntos sociales y morales, Acosta presentaba al Imperio inca como provechoso para los indios —de hecho, había sido ideal teniendo en cuenta su naturaleza— y dedicó varios capítulos del libro VI a describirlo en detalle.

Si bien hasta aquí las ideas de Acosta se alinean en gran medida con las de Álvarez y enfrentan a las de Santo Tomás, existe una discrepancia que inclina la balanza: Acosta vio detrás del régimen inca la fuerza de la luz natural —un concepto clave para los pensadores de la primera evangelización—. Por esta razón, a diferencia del sacerdote de Aullagas, llegó a la conclusión de que los indios "tienen natural capacidad para ser bien enseñados y aun en gran parte hacen ventaja a muchas de nuestras republicas" (Acosta [1590] 2002, lb. VI, cap. 1, 373). Eran perfectamente capaces de recibir la verdad y sus errores no eran expresiones inmutables de su obstinada resistencia al cris-

tianismo, sino más bien niñerías —ideas descabelladas que podrían convertirse en oportunidades pedagógicas—. Si el diablo engaña a los indios, entonces los cristianos deben desengañarlos. El método era simple: usar la razón porque "es cosa de ponderar cuán sujetos están a quien los pone en razón" (Acosta [1590] 2002, lb. VI, cap. 1, 373).

Para aclarar el punto, el fraile jesuita presentó un ejemplo etnográfico que resaltó otros ángulos de las relaciones coloniales en las que se les pedía a los indios que satisficieran las ideas españolas sobre ellos. Un capitán "y buen cristiano", narró Acosta, empleó el siguiente argumento para persuadir a un cacique de que el sol no era Dios sino su sirviente. Le pidió al cacique que un indio llevara una carta. Cuando el cacique le proporcionó el mensajero, el capitán le preguntó al cacique quién era el amo, el indio o el cacique, a lo que este último respondió: "Yo, sin ninguna duda, porque aquel no hace más de lo que yo le mando". Luego, el capitán señaló que lo mismo sucedía "entre ese sol que vemos y el Creador de todo… Así veréis cómo es sin razón y engaño dar al sol la honra que se le debe a su Creador y señor de todo". Todos los indios presentes aceptaron el razonamiento y "dijo el cacique y los indios… que era gran verdad, y que se habían holgado mucho de entenderla" (Acosta [1590] 2002, lb. V, cap. 5,309). Acosta cerró la anécdota: "Y si con razones suaves y que se dejen percibir, les declaran los indios sus engaños y cegueras, admirablemente se convencen y rinden a la verdad" (Acosta, [1590] 2002, lb. V, cap. 5, 310).

Al igual que en los dos casos anteriores, aquellos ofrecidos por Álvarez y Santo Tomás, la lectura propuesta del diálogo etnográfico ancló tanto como escondió. El anclaje convirtió la

anécdota en un ejemplo del argumento: la limitada capacidad racional de los indios y la falta de agencia y abstracción no eran obstáculos para el triunfo final de la luz natural. Todo lo que se necesitaba era una explicación buena y simple y un buen maestro. Los indios no podían ver por sí mismos lo que debían ver; por esta razón, se aferraban a lo visible (el sol) y no iban más allá. Para ir más allá de lo visible, necesitaban una mano amiga, como los niños. Es por eso que tener buenos maestros que pudieran enseñar bien a los indios y guiarlos con su buen ejemplo fue el argumento central del extenso tratado latino de Acosta sobre la conversión india, De procuranda indorum salute.

La lectura también escondió. Al igual que en los dos casos anteriores, la respuesta de los indios podía tener dos interpretaciones —podía confirmar las expectativas de los españoles o podía desafiarlos totalmente—. La primera lectura podía concluir que los indios estaban realmente hipnotizados cuando se les reveló la verdad. En la medida que no había ningún otro argumento, la lógica española se confirmó como universal y autoevidente. Agradecidos por haber sido iluminados, los indios se complacieron mucho con la explicación. La segunda lectura que, como siempre, necesitaba un poco de ironía para aceitar el entendimiento, podía sugerir que los indios de Acosta habían aprendido la lección del curaca de Santo Tomás y de los remeros de Álvarez: no tenía sentido hablar con los españoles, de manera que uno podía simplemente seguirles la cuerda. En otras palabras, como sabían que era inútil tratar de explicarles a los españoles que las cosas no eran como las habían imaginado, los indios decidieron hacerse los indios —estaban listos para aceptar y quedar deslumbrados por los espejos de colores (lo habían hecho, supuestamente, desde que conocieron a Colón) —[27].

Acosta no sugirió en modo alguno que la enseñanza sería fácil —de hecho, requeriría un sostenido esfuerzo evangelizador debido al grado en el que se había arraigado la ceguera en la naturaleza de los indios—. Pero los elementos que fundamentaron su diagnóstico fueron los que estaban en juego en la primera evangelización —la luz natural funcionaba, como con todos los hombres, entre los indios—. Nadie se podía resistir a la razón y la verdad y, en consecuencia, no había necesidad de intervención divina (como afirmó Álvarez) para que tuviera lugar un cambio. Al mismo tiempo, el buen ejemplo y la mejor enseñanza eran esenciales, como sostuvo Santo Tomás. La naturaleza india había sido afectada por el demonio, pero se podía corregir. Para sustentar su idea, Acosta logró un equilibrio entre las versiones contrapuestas de la historia andina previa a la llegada de los españoles. Por un lado, Dios estaba enojado con los indios debido a sus pecados y por eso dejó que el diablo gobernara —y con justa razón (Acosta [1590] 2002, lb V, cap. 7, 312)—. Sin embargo, al igual que en los escritos de Santo Tomás, la ira de Dios tenía sus límites y no carecía de un plan. Por ejemplo, la divina providencia explicaba el momento favorable de la llegada de los españoles: los españoles habían llegado una vez que los incas habían conquistado a todos los pueblos de los Andes y, por lo tanto, se había establecido el entorno más efectivo para la colonización española —tal como sucedió con los romanos, había un lenguaje común que todos podían entender y, lo que es más importante, todos los indios estaban acostumbrados a obedecer (Acosta [1590] 2002, lb. VII, cap. 28, 481)—. Por consiguiente, aunque podía parecer que Dios los había olvidado, en realidad no era el caso (Acosta [1590] 2002, lb VII, cap. 28, 482).

Si bien intentó constantemente encontrar un punto medio que no sugiriera un camino naive o directo (como en la primera evangelización), ni tampoco un camino imposible y negativo (como en el memorial de Álvarez), Acosta compartió con ambos autores la imagen general de la condición de los indios: incapacidad para pensar. Por ejemplo, Acosta sostuvo que hasta el momento en el que "la luz y el resplandor del Santo Evangelio" finalmente llegó ([1590] 2002, lb V, 299), los indios no habían sido capaces de llegar a las conclusiones correctas a través de la observación de la naturaleza y no podían ir más allá del mundo material. Adoraban a criaturas bajas creyendo que eran dioses (Acosta [1590] 2002, lb V, cap. 4, 306) y creían solamente en las recompensas temporales y en la resurrección de las almas, pero no de los cuerpos. Su lenguaje también reflejaba su deficiencia mental —los indios, de alguna manera, sabían intuitivamente que existía un dios supremo, pero para él no tenían un nombre, ni siquiera uno genérico—. La falta de una palabra, como en los textos de Santo Tomás y Álvarez, era presentada como evidencia de la naturaleza rústica del concepto tal como existía en las mentes de los indios; lo cual, a su vez, era un reflejo del limitado desarrollo de sus capacidades mentales. Además, al igual que Santo Tomás y Álvarez, Acosta estableció la distinción clave entre saber y hacer —con la relevancia antes mencionada en términos de agencia— y mantuvo a la primera en la más alta estima. Por ejemplo, después de alabar el hecho de que los indios no tenían codicia y vivían una vida frugal, comentó que por esa razón podían ser comparados con los antiguos monjes, pero rápidamente destacó que los indios hacían lo que hacían no por elección sino por ignorancia: "que cierto, si su línea de vida se tomara por elección y no por costumbre y naturaleza, dijéramos que era vida de gran perfección" ([1590] 2002, lb V, cap. 17, 398).

Si bien no fue tan positivo como el de Santo Tomás ni tan negativo como el de Álvarez, el resultado final del texto de Acosta es similar al de ambos: los indios no tenían capacidad de abstracción ni agencia. Si pensaban/veían cosas ridículas, era porque el demonio estaba detrás de ellos; si pensaban/veían cosas razonables, era porque un buen cristiano estaba detrás de ellos. Por sí mismos, no pensaban/veían mucho. Lo poco de bueno que había en ellos, como la frugalidad, no estaba allí porque supieran lo contrario y eligieran ser buenos, sino porque eso era todo lo que sabían —material maleable con el cual trabajar, pero dolorosamente cerca del suelo—.

La inteligencia material desde un punto de vista temporal

La historia jugó un papel importante cuando se trató de explicar la naturaleza de los indios: lo que podían pensar —su limitada abstracción, falta de reflexividad y agencia— era el resultado de su pasado. De igual importancia, la historia también informó cómo entendieron los españoles sus relaciones con los indios. Aunque no se declaró explícitamente en estos términos, para todos los pensadores coloniales quedaba claro que los indios y los españoles coexistían, pero no eran coetáneos. Los indios estaban en el pasado de los españoles mientras que los españoles estaban en el futuro de los indios —un caso particular de lo que Johannes Fabian (1983) denomina una "negación de la simultaneidad"[28]—. Esta organización colonial del continuum temporal que subyacía en las imaginaciones españolas sobre los indios, hizo de estos últimos una "presencia ausente" (Vizenor 1999). Para los españoles, los indios estaban allí pero no de manera alguna que fuera relevante.

La secuencia histórica cristiana era semejante a la trayectoria de un boomerang —las dos ideas clave fueron lo que se había perdido y lo que se había recuperado—. Con pequeñas diferencias, los libros europeos que intentaron incluir a los indios en la historia universal presentaron una narrativa que incluía los mismos eventos. Luego de la creación perfecta del hombre en el paraíso y su Caída, su naturaleza fue dañada. La forma exacta en la que se concibió esta pérdida fue objeto de un debate teológico, pero la pérdida en sí misma no se debatió. Posteriores eventos de transgresión y decadencia resultaron en una natu-

raleza cada vez más disminuida y un alejamiento progresivo de Dios, y de un olvido de él. Este alejamiento del verdadero orden de las cosas dificultó la deducción a medida que las premisas se volvieron cada vez más borrosas. Al desembarco del arca y la multiplicación de los hijos de Noé, le siguió un largo proceso de dispersión en diferentes direcciones. Este proceso involucró tiempo, y más tiempo significó, según la mayoría de los estudiosos, más problemas —decadencia progresiva, pérdida de conocimiento sobre Dios y pecados cada vez más frecuentes que solo producían un mayor deterioro—. Era una espiral descendente, un círculo vicioso que, si no se controlaba, empeoraría continuamente la debilitada naturaleza del hombre.

Al mismo tiempo, debido a que la historia cristiana era teleológica, la Caída no era lo único que importaba. Dios había creado al hombre para que el hombre pudiera cumplir su fin natural, que era adorar a Dios y, por lo tanto, le había dado al hombre los medios para hacerlo. Principalmente, Dios le otorgó al hombre la luz natural de la razón, que lo diferenciaba de los animales. Era la razón la que le permitía al hombre aprender (ver/pensar) acerca de Dios a través de su obra —permitiéndole al hombre acceder a la legibilidad de la naturaleza —. Así, por ejemplo, el franciscano Juan de Torquemada explicó en su Monarquía indiana de 1615, que, al observar el mundo visible, el hombre puede inferir, sospechar y concebir lo que no puede verse ([1615] 1986, vol. II, lb. VI, cap. 2, 4-6). En otras palabras, el hombre debería ser capaz de usar su visión para ir (conceptualmente) desde el sastre hasta las leyes a las que está sujeto el sastre, pasando de las particularidades a los principios generales abstractos que están detrás de estas. Esta tendencia ascendente abría las puertas para preguntar cuánto se había recuperado y cuántas de las premisas olvidadas se habían redescubierto a través de la observación y la deducción.

Comúnmente se aceptaba que, si bien algunos realmente podían seguir el razonamiento correcto, la mayoría de las personas erraban (otro resultado de la Caída). Esto explicaba, según algunos teólogos, el origen de la idolatría: un intento fallido de ascender (volveré sobre este problema en el capítulo 2). Y, si bien hubo mucho desacuerdo sobre los detalles y las implicancias de este proceso, se aceptaba ampliamente que había límites con relación a cuánto podía el hombre por sí mismo saber sobre Dios. Las Casas y Acosta llamaron a este conocimiento, conocimiento confuso (conocimiento vago e impreciso). Era una falta de definición conceptual que condicionaba la visión del objeto, como explicaba Torquemada, "de la misma manera, que conocer a una persona que viene de lejos, no es conocer que será Pedro, aunque sea él mismo el que viene" ([1615] 1986, vol. II, lb. VI, cap. 1, 3b).

Las explicaciones eran intrínsecamente evolutivas: aquel que mira puede ver más de Pedro cuanto más se acerca a él; para acercarse, necesita tiempo para caminar; y (de similar importancia) mientras camina, él cambia. Tomemos, por ejemplo, el origen de los sacrificios. Cuando el hombre quiere comunicar algo, explicaba Torquemada, es natural para él usar "señales sensibles… por serle cosa natural comenzar por ellas" ([1615] 1986, vol. II, lb. VI, cap. 1, 3b). El impulso del hombre hacia Dios siempre está luchando con los efectos limitantes de la Caída —los hijos de Noe fueron "rudos e ignorantes … no alcançando más su consideración de aquello que los sentidos exteriores les mostraban, solo los ponían en aquellas cosas que eran hermosas, alegres … y en estas pararon" (Torquemada [1615] 1986, vol. II, lb. VI, cap. 12, 26b). Así, adoraban a los planetas, al sol o la luna, pero no fueron más allá[29]. Dejar de hacerlo (ir más alto a través de la recta razón) había sido un er-

ror casi universal: los egipcios lo habían hecho, los griegos lo habían hecho, los romanos lo habían hecho —y los indios, ejemplos del pasado y del presente a la vez, también lo hacían —.

Una metáfora precisa del conocimiento incremental del hombre fue la de la distancia —cuanto más cerca de la verdad, más podía ver, y cuanto más podía ver, más podía saber (y más cerca de estar completo una vez más)—. Este movimiento, presentado metafóricamente como proximidad física, era de hecho temporal —si uno mira a Pedro a la distancia, uno mira desde el pasado—. Los cristianos sabían que era Pedro, mientras que los indios solo sabían que había alguien allí. Y más importante aún, los cristianos sabían que ellos sabían y que los indios no sabían, mientras que estos últimos no lo sabían.

Este proceso de desarrollo era a la vez universal y particular —universal porque era común a todos los hombres y particular porque iba de la mano con el despliegue progresivo de la revelación de Dios, que afectaba directamente solo a aquellos que habitaban el Medio Oriente—. Cuando Torquemada explicó la historia de las celebraciones religiosas, dijo que —tal como sucedió con el conocimiento del hombre sobre la naturaleza, que pasó de lo simple a lo perfecto— Dios reveló al hombre primero lo más simple y luego, lentamente, lo más complejo ([1615] 1986, vol. II, lb. X, cap. 7, 243b-244a). Así, según la ley natural, el sábado estaba reservado para Dios "naturalmente". Sin embargo, según la ley escrita, fue establecido explícitamente y, bajo la ley de la gracia, fue transferido al domingo, cuando el cordero sacrificado de los judíos fue reemplazado por el "verdadero cordero". Fue un proceso de desarrollo de dos vías —a medida que el hombre progresaba, Dios

paulatinamente hizo las cosas más claras— "sacando a la luz, y a clara manifestación la cosa figurada" (Torquemada [1615] 1986, vol. II, lb. X, cap. 7, 244a-244b). El hecho de que no hubiera un atajo fácil, sino tan solo un largo proceso mental por delante, explicaba las tribulaciones de Acosta y Santo Tomás.

Cuando se trató de los indios, los españoles mezclaron y combinaron estas ideas para diagnosticar su condición —cuánto habían perdido de ese estado primordial de bondad y cuánto habían recuperado de lo que habían perdido—. Para algunos, los indios estaban condenados. Los indios no solo habían perdido todo lo bueno que tenían en sí mismos y no habían recuperado nada, sino que incluso habían seguido degenerándose. Esta era la posición de Álvarez y también la de los pensadores políticos influyentes y ampliamente leídos como el conocido defensor del derecho español a conquistar y colonizar América, Juan Ginés de Sepúlveda[30]. El material humano indio o su naturaleza (parte de lo que siglos después los pensadores occidentales llamarían "raza") estaba irreparablemente dañado. Tal como manifestó Álvarez, todo lo que se podía esperar era impedirles hacer el mal para evitar que siguieran empeorando, enojando a Dios. De hecho, al debatir con Las Casas, Sepúlveda declaró que frustrar su degeneración era tanto un derecho como un deber de la regla de oro de tratar a los demás como uno quisiera ser tratado ([1551] 1975, 67). Para otros, los indios eran buenos porque, como eran primitivos —el primitivismo en este caso expresaba la naturaleza original y buena del hombre— no habían sido corrompidos tanto como los españoles (y otros europeos). Así, el ejemplo de Santo Tomás sobre el cacique tenía la intención de confundir a los malos cristianos precisamente por su paradoja tipo boomerang: los indios estaban en el pasado y, sin embargo, en algunos as-

pectos estaban más avanzados que los cristianos —su fe era más fuerte y ni mentían ni blasfemaban—.

Es decir, para explicar las costumbres sociales presentes de los indios, los españoles recurrieron a imágenes etnográficas de relatos sobre "el" pasado —el pasado occidental, tomado como el del hombre (universal)—. En la medida que la diferencia se convertía en tiempo y el tiempo era lineal, los indios coetáneos eran vistos como remanentes del pasado en el presente, ejemplos de otros lugares ya desaparecidos[31]. El lenguaje también se veía en directa relación con la evolución social. Al explicar el tercer tipo de términos particulares, Santo Tomás dijo que mientras los españoles cambiaban de la manera formal a la informal cuando se saludaban (por ejemplo, el uso de "vos" o "usted"), los indios "no curan de muchas cerimonias ni hablar en plural por singular… sino que llanamente se tratan" ([1560] 1995, fol. 69v, 142). Insisto en el llanamente —en términos de metáfora visual, la simplicidad expresaba la brevedad de las palabras o gestos connaturales a los intentos primitivos e iniciales de algo (no muy diferente de la idea detrás de las Formas elementales de Émile Durkheim) —. Esta llaneza (simplicidad, sencillez), que transmitía de otra manera la planitud material que caracterizaba a los indios, también evitaba que los indios nombraran de diferentes maneras los sonidos que hacían los diferentes animales — último término sobre el cual Santo Tomás encontró necesaria una explicación ampliada—. Si bien los españoles metafóricamente decían bramar para el león, relinchar para el caballo y así sucesivamente, "a los indios no les paresce que propiamente los animales brutos y aves pueden cantar ni tener otros affectos… porque veen que ninguno de todos ellos tiene conoscimiento para conoscer ni lengua para hablar" (Santo Tomás [1560] 1995, fols. 7I-7IV, 144-45). En

otras palabras, los indios eran menos metafóricos porque eran personas primitivas, no al revés.

Mientras que Santo Tomás veía en el presente de los indios rasgos de un buen futuro y Álvarez signos de un mal pasado, otros vieron estancamiento —los indios estaban suspendidos en un estado de desarrollo atrofiado—. Este estancamiento se mostraba incluso en el aspecto más mundano del comportamiento indio, como vestirse, pintar o amar. Considérese, por ejemplo, la Miscelánea austral de Diego D'Avalos y Figueroa. Impresa en Lima en 1602 y organizada como un amplio diálogo entre Cilena (la esposa) y Delios (el esposo), el libro es un compendio misceláneo de varios temas relacionados principalmente con el matrimonio, el amor y la poesía. Menciona a los indios pero solo ocasionalmente —una señal de los tiempos cambiantes, de un momento en el que los criollos se permitieron pensar que la civilización y las artes podían ubicarse en el centro del escenario y el colonialismo podía quedar en los márgenes—.

Quizás precisamente por este deseo, los márgenes estaban consistentemente en otro espacio-tiempo. El Colloquium 28, por ejemplo, se centró en las etimologías de los nombres que diferentes pueblos en diferentes momentos y en diferentes lugares del mundo dieron a reinos y ciudades. Su propósito era explicar las formas en las que los nombres resultan de —o expresan algo acerca de— eventos históricos particulares. Hacia el final del capítulo, Cilena le preguntó a Delios si eso también se podía decir de los nombres indios, si también "tienen alguna ethimología o razón". Delios respondió que "en algunas lo tienen, aunque de poca curiosidad, y artificio; como en todo lo muestran sus oscuros y limitados ingenios" (D'Avalos y Figeroa

1602, 124)[32]. Para ejemplificar esta limitación y oscuridad, Delios comentó que los indios "llaman a su madre mama". Lo que hizo de esto un ejemplo fue que "mama" era común a muchos otros idiomas porque era fácil de pronunciar para un niño que comenzaba a hablar, "y como estos indios siempre se están en la innocencia de la infancia, quedanse con el mesmo estilo" (D'Avalos y Figeroa 1602, 124). Los indios no eran coetáneos con sus colonizadores sino eternos niños (un tropo inaugurado por Colón y ampliamente difundido por Las Casas). Eran cortos en su imaginación, como lo eran todos los niños, ya que carecían de palabras/conceptos con los cuales imaginar. Es por eso que Delios señaló (como lo hicieran Santo Tomás, Álvarez y Acosta años antes) que sus lenguajes carecían de términos para nociones cristianas clave y avanzadas, como "perdón y perdonar" (D'Avalos y Figeroa 1602, 125) o "caridad" (D'Avalos y Figeroa 1602, 150).

Este estancamiento infantil que explicaba el limitado entendimiento de la realidad por parte de los indios iba, lógicamente, de la mano de su incapacidad para representar adecuadamente la realidad. Después de varias páginas en las que se presenta el caso de que los indios no habían construido ninguna de las magníficas edificaciones prehispánicas del Perú (no tenían la capacidad para hacerlas, los gigantes que los precedieron las habían construido), surge una pregunta contrafáctica: si ese fuera el caso, preguntó Cilena, ¿por qué no hay retratos de estos gigantes? La respuesta es simple: "Esto se contradice con su insuficiencia cuando se trata de pintar y lo mal que llegan a la forma al pintar rostros humanos, que es algo que nunca logran bien, porque aunque los animales los pintan con gran imperfección, eso es mucho peor, y por lo tanto eso no se sabe que hicieron" (D'Avalos y Figeroa 1602, 147v). En otras palabras, no había retratos porque no podía haberlos —los in-

dios no habían desarrollado la capacidad de pintar rostros humanos—[33].

La falta de simultaneidad lingüística, social y visual también explicaba cosas muy alejadas de la abstracción o la religión, como la vida sexual de los indios, en formas que recuerdan a los especialistas en temas andinos de principios del siglo XX[34]. Los indios en gran medida no sienten amor, afirmó Delios, y en esas raras ocasiones en las que lo hacen, no es un amor "levantado y sutil" sino uno de clase muy baja "porque no se puede creer que estén heridos por una flecha tan encantadora sin ninguna diferencia con las bestias… pero de acuerdo con su intelecto, que nunca se levanta del suelo, o su pensamiento de la tierra" (D'Avalos y Figeroa 1602, 154v) —una iteración de la materialidad de Álvarez, pero en el terreno sexual—.

Lógicamente, y más importante aún, la infantilidad de los indios afectó su capacidad de abstraerse a sí mismos del presente. La planitud material de los niños y los brutos, su proximidad al suelo, también les hacía preocuparse por "solo lo exterior y presente, y carecer de todo genero de prudencia". A diferencia de otros seres humanos, para quienes era natural, los indios no podían entender "el recuerdo de las cosas pasadas, el gobierno de las cosas presentes y la providencia para las cosas futuras, y a través de la razón, entender cómo son las cosas, hacer distinciones, para llegar a conclusiones, para persuadir e indagar" (D'Avalos y Figeroa 1602, 155). El estancamiento indio se debía no solo a que sus ancestros les pidieron que no cambiaran, a su falta de interés en el conocimiento o a estar demasiado cerca del suelo —los argumentos de Álvarez—, sino también a su falta de reflexividad temporal y atención crítica al pasado, que era lo que permitía a los hombres mejorar. Es por

eso que —anticipando también otros argumentos académicos del siglo XX sobre el socialismo indio— los indios (todos y cada uno) sabían cómo hacer todo lo necesario para la vida humana, pero no más. Repetían todas las cosas de la forma en la que las inventaron quienes las habían inventado —ya sea hacer chozas, zapatos o arados— pero nunca dieron un paso más hacia adelante o hacia arriba (D'Avalos y Figeroa 1602, 155)[35]. Por lo tanto, estaban presentes, pero, para todo efecto, estaban ausentes.

De imaginaciones a políticas reales y eclesiásticas

Todas estas ideas sobre los indios, que sostenían clérigos y laicos por igual, tuvieron eco en documentos y políticas oficiales estatales y eclesiásticas. Hacia fines del siglo XVI, la legislación colonial definía a los indios como un tipo particular de menores legales: los miserables. Al igual que los niños o las mujeres, los indios no podían manejar las complejidades de la vida sin la ayuda de hombres adultos (blancos). Según el décimo virrey del Perú, el Marqués de Montesclaros, esto se debía a que tenían una capacidad mental muy limitada, una que apenas alcanzaba la razón ([ca. 1615] 1990, 122). Utilizada en tratados políticos y eclesiásticos y documentos reales un poco contradictoria y erráticamente durante las primeras décadas de la conquista y colonización de América, la miserabilidad india se había establecido de manera sólida para cuando Garcilaso y Guaman Poma escribieron sus textos (Castañeda Delgado 1971; Cunil 2011; López Díaz-Valentín 2012; Sánchez Concha Barros 1996). La caracterización legal codificó limitaciones precisas para lo que los indios podían hacer y también garantizó el papel de los españoles como tutores. Y los tutores no solo ayudaban a los menores a hacer lo que no podían hacer por sí mismos, como ayudarlos a alcanzar sus objetivos, sino que también obligaban a los menores a hacer lo que no querían hacer, pero que era bueno para ellos —como trabajar—.

No por casualidad, el establecimiento de la piedra angular del sistema económico colonial en los Andes en los años 1570 —el trabajo obligatorio de los indios en las minas— fue de la

mano con la idea, sólidamente establecida a fines de los años 1500, de que la libertad era mala para los indios. Si no se les obligaba a trabajar, decía el argumento, los indios se perdían al entregarse a los vicios. Los hechos de que las comunidades indígenas fueran económicamente exitosas hasta el punto de que la Corona y los funcionarios coloniales usaban fondos comunales para su propio beneficio, que los españoles eran conocidos por negarse a hacer cualquier tipo de trabajo duro, y de que los debates sobre la caída de la población sujeta al trabajo minero obligatorio expusieran una buena parte de los abusos españoles contra los trabajadores indígenas, no cambiaron el argumento. Los indios sentían repugnancia hacia el trabajo "por su natural inclinación a vida viciosa y descansada", declaró la importante cédula real de mayo de 1609 que regulaba el trabajo forzado indio en el virreinato[36].

En lo que respecta a la conversión, la especial condición de los indios condujo a dos ideas diferentes pero que se refuerzan entre sí. Por un lado, la inferioridad india fue puesta a funcionar para adecuar las escalas de salvación. Así, el Tercer Concilio Eclesiástico de Lima produjo una serie de confesionarios diferentes que iban desde lo extremadamente simple a lo complejo, cada uno adaptado a la capacidad mental del que se confesaba —desde el más bajo para los indios comunes hasta el más alto para los españoles educados—. En su Symbolo catholico indiano, publicado en Lima en 1598, el franciscano Luis Jerónimo de Oré expresó en lenguaje sencillo la idea detrás de la gradación del Concilio: "Les da Dios el cielo más barato que a otros, según el poco talento de su entendimiento con que lo adquieren, pues aquel soberano reyno del cielo tanto vale como cada vno tiene" ([1598] 1992, fol. 45, 167)[37]. Por otra parte, la condición de los indios requería que estuvieran constantemente tutelados para asegurar que fueran buenos cris-

tianos. La decisión oficial de proceder eliminando cualquier rasgo de las prácticas religiosas nativas estuvo vigente desde el Tercer Concilio Eclesiástico de Lima de 1583. A medida que este cambio doctrinal fue puesto progresivamente en práctica, comenzaron las infames campañas para extirpar la idolatría india[38]. Para fines de los años 1500, los extirpadores cruzaban los Andes y lo que inicialmente fueron empeños individuales en ciertos distritos, en los primeros años de 1600 se convirtieron en amplias campañas de pleno derecho[39].

El manual más extenso e influyente para los extirpadores, La extirpación de la idolatría en el Piru de José de Arriaga, explicó la necesidad de estas campañas de estilo inquisitorial a través de las diferencias entre la capacidad mental de los españoles y los indios —lo que cada uno podía ver y por qué—[40]. Aunque estuvo destinado en gran medida a los indios —sus prácticas idolátricas, su origen y manifestaciones, y qué hacer con ellos—, el manual comienza alabando a uno de los predecesores de Arriaga, Francisco de Ávila, por haber abierto el camino a la extirpación cuando pocos creían en la existencia de la idolatría india. A pesar de esta incredulidad, Ávila "fue poco a poco prosiguiendo en su demanda hasta que aclaró la verdad y descubrió… la mentira, de suerte que se vino a entender cuan en su punto estaba entre los indios la idolatría" (Arriaga [1621] 1999, cap. I, 14). El clímax del descubrimiento tuvo lugar en Lima en diciembre de 1609 cuando, en un gran auto-de-fe, Ávila quemó más de seiscientos ídolos y castigó a un famoso "maestro de la idolatría"[41]. Todas las autoridades políticas y eclesiásticas españolas presentes finalmente fueron "persuadidas" de que había idolatría entre los indios (Arriaga [1621] 1999, cap. I, 15). Poco después, se acumularon los descubrimientos en los Andes. En otras palabras, el objeto existía —tanto como un concepto en la mente de los españoles, así como una

práctica india— aunque cubierto. La contribución de Ávila fue descubrir esta última en su manifestación material, haciéndola visible —pero el objeto preexistió conceptualmente—. Por eso, una vez que se expuso la idolatría india, los españoles entraron en acción.

La economía visual/conceptual de Arriaga fue diferente cuando se trataba de los indios. Al igual que muchos otros, Arriaga afirmó que los indios eran seres materiales que adoraban las cosas bajas, como las piedras, los ríos, etc., y solo se preocupaban por la "temporal y visible [felicidad], porque de la espiritual y eterna… ni la esperan ni lo piden" (Arriaga [1621] 1999, cap. 1, 14). Por lo tanto, el camino a seguir era volver a entrenar sus ojos: "ya que no se pueden quitar de delante de sus ojos [las huacas], debido a que son fijas e inmóviles, [los extirpadores] intentan … sacarlos de su corazón, enseñándoles la verdad y desengañándolos de la falsedad" (Arriaga [1621] 1999, cap. 2, 30). Dado que los ríos, las aguas crecientes, las nubes, la lluvia, etc., no podían ser eliminados o destruidos (como otros ídolos), a los indios se les tenía que enseñar a verlos de manera diferente (y por lo que realmente eran) —para verlos como fenómenos naturales, cosas que no tenían rastro de lo sobrenatural en ellas—.

Esta diferencia entre indios y españoles tenía un impacto en el humor. Al explicar los obstáculos para enseñar a los indios las complejidades de la fe, Arriaga argumentó que, incluso si algunos lograban aprender algo, no era un aprendizaje real, sino una memorización sin sentido. Luego dio un ejemplo etnográfico que mostró, una vez más, tanto las expectativas españolas sobre los indios como el uso que estos hacían de ellas: "aún de esta manera, cuando bien la dicen, es como papagayos, sin en-

tender lo que dicen" (Arriaga [1621] 1999, cap. 7, 72)[42]. Lo mejor que un indio podía ser, según él, era un papagayo. Memorizaba y reproducía sin comprender debido a su pensamiento material —cierto en general, más aún en cuestiones de fe, la forma más alta y compleja de conocimiento—[43]. Incluso aquellos bien formados por buenos maestros cometían errores de reproducción sin darse cuenta. Cuando los asistentes indígenas cristianizados enseñaban doctrina a otros indios, Arriaga continuó, lo hacían mal, con muchos "errores, trastocando o mudando algunas palabras o letras, con que hacen muy diverso sentido, como en el credo, por decir Hucllachacuininta, que es la comunión o junta de santos, decir Pucllachacuininta, que es la burla o trisca de los santos" ([1621] 1999, cap. 7, 72)[44].

Tal como le sucedía a Santo Tomás y a Álvarez, los indios de Arriaga se negaban a confirmar y conformar. El resultado fue también similar — los españoles no se percataron de otras formas de dar sentido a las discrepancias en la repetición del mensaje, y la agencia nativa detrás no fue reconocida o fue desautorizada—. La ironía y la risa no podían ser parte del repertorio de un papagayo. Su existencia sería inconsistente con la caracterización de los indios como carentes de conciencia sobre las condiciones generales de su existencia, incapaces de reflexión, desconocedores de significados distintos a los literales, capaces de expresar solo lo que se les cruzaba por la mente sin filtros ni sutilezas, y carentes de agencia.

El dilema "indio": ¿Qué hacer en un mundo al revés?

Las ideas españolas desarrolladas en este capítulo captan todo el espectro ideológico y social colonial, desde aquellos que pertenecían al llamado partido de los indios hasta los que se oponían, desde quienes defendían las ideas de la primera evangelización hasta quienes fueron figuras destacadas de la segunda, desde aquellos que escribieron informes legales o tratados eclesiásticos hasta quienes escribieron sobre poesía, extirparon idolatrías o regularon el trabajo indio. Cada uno tenía objetivos distintos y tenía simpatías distintas hacia los indios y, sin embargo, a fin de cuentas, todos estuvieron de acuerdo en última instancia en lo que eran los indios, qué podían hacer y qué no podían hacer —los indios eran criaturas materiales, bidimensionales, incapaces de abstracción, una condición propia de su etapa evolutiva—. Presentes pero ausentes, los indios no podían pensar más allá de lo visible y carecían de conocimiento del mapa general. Debido a que no sabían y no sabían que no sabían, no existía tal cosa como la agencia india. Lo que dijeran o hicieran era la expresión mecánica de lo que era natural para ellos o la copia mecánica (y defectuosa) de las palabras o actos de alguien más. Vivían en el pasado y no tenían idea sobre el futuro, ni humor, ni amor o arte elevados. La variación personal o individual entre los indios no existía, "pues como muy bien decía el señor virrey don Martín Enríquez, 'todos los indios no solo son unos, sino uno'" (Arriaga [1621] 1999, cap. 7, 25)[45].

Para todo efecto, los españoles se consideraban displicentemente superiores. Su campo de visión era más avanzado porque conocían el mapa general de las cosas y, en consecuencia, podían dar sentido al mundo; lo demostraba el hecho de que los cristianos tuvieran los términos para expresar todo lo que existía. Por consiguiente, los españoles podrían analizar y diagnosticar fácilmente a los indios para discutir mejor su futuro. Y, de hecho, lo hicieron. Lejos de ser comentarios etnográficos inocuos, las acusaciones acerca de que los indios se desviaban de lo que correspondía, eran ciegos a las cosas de la fe, no podían conceptualizarlas (y conceptualizar en general), tenían una inteligencia material cercana al suelo, y estaban en gran medida estancados en una etapa de desarrollo estático, legitimaron el dominio español y su ascendencia en general, convirtiendo a los indios en otros absolutos e inferiores absolutos. En particular, influyeron en el conjunto de prácticas institucionales que más afectaron a los indios durante estos años, tal como la aplicación de la mita minera en el contexto de la pérdida de población y las campañas de extirpación de idolatrías que atravesaron gran parte del paisaje andino en los primeros años del siglo XVII.

El hecho de que los pensadores nativos involucrados en los mismos intercambios cotidianos que los españoles citaban como ejemplos de limitación india —como los presentados por Álvarez, Acosta, Santo Tomás o Arriaga (y la lista podría continuar)— contradijeran y desafiaran las ideas que tenían los españoles respecto de los indios, indica que la negación era fundamental para las relaciones coloniales. Los actores indígenas no solo tenían que soportar la explotación, sino que también tenían que vivir en un mundo al revés, un artilugio retorcido en el que las interacciones estaban limitadas por las imaginaciones españolas sobre los indios. Era algo "tan cegadoramente obvio

que solo… personas extraordinariamente inteligentes y sofisticadas no lo capta[ba]n".

Estas imaginaciones y emociones españolas generaban una serie de preguntas. Por un lado, ¿cómo podía uno comunicarse efectivamente con alguien que no podía ver y oír y que no sabía que tenía impedimentos visuales y auditivos? ¿Cómo podía tener lugar una conversación honesta? ¿Podía haber un verdadero entendimiento? Por otro lado, ¿veían todos los nativos la situación de la misma manera? ¿O hubo algunos que creían lo que la gente blanca decía sobre ellos o consideraron atractivas algunas de sus simulaciones? ¿Usaron algunos Máscaras Blancas (Cf. [1952] 2008)? ¿Cómo podían ser puestas a disposición alternativas a las opciones que ofrecía el colonialismo español si los españoles censuraban todos los textos?

[17] Los estudios sobre la NCBG y los CRI serán tratados en detalle en las partes 2 y 3.

[18] Por lo menos en lo que se refiere a los seres humanos. Por supuesto, los humanos no pueden ver y saber tanto como Dios.

[19] Para estudios sobre lengua y colonización en los Andes, véanse Cerrón Palomino 1995, 1998, 2013a, 2013b; Dedenbach-Salazar Saenz 2013; Durston 2007; Mannheim 1991; Taylor 2000, 2003.

[20] Además de estos dos textos, Santo Tomás también escribió y envió a Las Casas un importante informe sobre las prácticas religiosas indígenas. Los dos también trabajaron juntos para apoyar la resistencia de los pueblos andinos en contra del proyecto de perpetuar todas las concesiones de encomiendas y dar a los españoles jurisdicción sobre los asuntos de los pueblos nativos a la manera de los señores medievales (e.g., Assadourian 1994, 151-304; Lamana 2012).

[21] "Por ello resulta evidente que el hombre es un animal político en mayor grado que cualquier abeja y que cualquier animal gregario. Pues, como decíamos, la naturaleza no hace nada en vano; ahora bien, único entre los animales, el hombre posee un lenguaje (logos)". (Aristóteles, cita tomada de Madrid: Espasa 2011). Si bien en el siglo XVI se disponía ampliamente de La Política, obra en la que Aristoteles establece una clara conexión entre el lenguaje, la civilización y la barbarie, acerca del lenguaje solo sobrevivieron fragmentos de la teoría completa de Aristóteles (véase Modrak 2001), lo que hace mucho menos

probable que sea una fuente de referencia de Santo Tomás. Para las ideas griegas sobre el idioma y la civilización, véase también Gera 2003.

[22] Además del latín, se pensaba que el griego y el hebreo habían conservado más de la racionalidad y expresividad perdidas del lenguaje adámico (Breva Claramonte 2008a, 20086; Eco 1997; Kelly 2002; Modrak 2001).

[23] Menciona cinco tipos de términos: términos que los indios usan cuando juran, términos que usan cuando se saludan, términos de parentesco, nombres personales y términos usados para describir los sonidos que hacen los animales.

[24] Por eso se le dijo que los indios "creen" algo que no es verdad, —y no cualquier indio, sino un cacique, persona a quien los españoles consideraban que sabía más y era mejor para pensar que los indios comunes—.

[25] El repartimiento de Aullagas era uno de los tres pertenecientes al corregimiento de Paria —los otros dos eran Quillacas y el propio Paria—. Álvarez también había sido cura de indios en los repartimientos de Sabaya, Potosí y Lupacas (véanse Villarías Robles y Martín Rubio 1998; Martín Rubio 1998).

[26] Lo que también podría sugerir que los españoles no eran buenos cristianos mientras que los ingleses sí lo eran —y por eso sus instrumentos para impartir justicia—.

[27] Sobre la idea de cómo funciona hacerse el indio en otros contextos, véanse Deloria 1998; Raibmon 2005; O'Toole 2012, 64-87.

[28] Esta negación colonial de la simultaneidad tuvo poco que ver con Jerusalén o el espacio en general, como en la formulación de Fabián, y mucho que ver con el conocimiento/visión, la correspondencia y la autoconciencia de sí mismo. Para la idea de que el otro occidental fue concebido inicialmente en términos espaciales y recién en el siglo XVIII en términos temporales, véase Mignolo 2011, 153.

[29] "Si estudiaran recta y fielmente, luego conocieran que, así como nuestros sentidos son ministros de nuestro entendimiento y raçón, así aquellas cosas sensibles son ministros de aquel inteligible bien que lo govierna todo, que es Dios" (Torquemada [16I5] 1986, vol. II, lb. Vl, cap. 12, 27a).

[30] La ley natural —argumentaba Sepúlveda en su Tratado de las causas justas de la guerra contra los indios—es "una participación de la ley eterna en la criatura racional", una ley que Dios quiere que se preserve y para ello ha proporcionado al hombre la razón. Esta recta razón arraigada en el corazón del hombre les dice no solo lo que está mal y lo que está bien a los cristianos sino también a "todos aquellos que no han corrompido la recta naturaleza con malas costumbres y tanto más cuanto cada uno es mejor y más inteligente" (Sepúlveda [1551] 1975, 67). En otras palabras, puesto que la ley natural refleja la ley de Dios, es perfecta y única, y es una característica inherente al hombre, se infiere que puede hacerse una distinción absoluta entre los que reconocieron y siguieron el orden natural de las cosas (los cristianos, con pocas excepciones en la práctica) y aquellos que no

pudieron hacerlo —los indios, entre otros—. Debido a que estos últimos no sabían y se desviaban de lo que la propia naturaleza les dictaba, como en el caso de la idolatría o la sodomía (Sepúlveda [1551] 1975, 123), se consentía el uso de la fuerza contra ellos si se negaban a obedecer a quienes sabían más que ellos sobre el orden correcto de las cosas y eran superiores a ellos en cualquier aspecto (Sepúlveda [1551] 1975; 83-85).

[31] Así, por ejemplo, SantoTomás comenzó su explicación del segundo tipo de términos, el de los saludos entre los indios, incluyendo la siguiente amplia exposición: "Como los indios bivían en la primera y natural simplicidad no tenían muchas maneras de hablarse o saludarse… sino que se tratavan y rescebian con aquella antigua simplicidad que leemos en los libros antiguos, assi de doctrina sagrada como de los profanos" ([1560] 1995, fol. 68v, 141).

[32] En España durante estos años, la palabra ingenio tenía un significado muy preciso relacionado con la ciencia y la sabiduría (véase el Examen de ingenios para las ciencias de Juan Huarte de San Juan).

[33] Los sistemas de representación pictórica andina precolonial eran en gran medida abstractos, mientras que, como muestra el ejemplo, los españoles tradujeron esta diferencia en una falta de inteligencia abstracta. Un problema similar fue reportado por el Tercer Concilio Eclesiástico de Lima. En el caso de las imágenes religiosas, por ejemplo, lo representado está separado de la representación: una acción sobre la representación no tendrá efecto sobre lo representado; el orden permanecerá intacto. Los cristianos lo saben, por eso no confunden una cosa con la otra, señala el Tercer Concilio, mientras que los indios,

como diría Álvarez debido a su inteligencia material, sí lo hacen ("Tercero catecismo" [1585] 1991, 690).

[34] Véase, De la Cadena 2000, 44-85.

[35] Todas estas ideas ya estaban presentes en uno de los escritos de uno de los más influyentes pensadores coloniales españoles, Polo Ondegardo. Polo fue muy influyente en la época colonial —Acosta reconoció que todos sus escritos sobre los incas se inspiran en Polo y su influencia ha continuado hasta el presente (véase Lamana 2012)—.

[36] Gran parte del trabajo conceptual para justificar el trabajo forzado de los indios fue realizado por dos importantes pensadores colonialistas de los años 1560, Polo Ondegardo y Juan de Matienzo (véase Lamana 2012; Matienzo 1967; Morong Reyes 2016).

[37] Esta declaración refleja una tradición que recuerda mucho a algunos abogados, académicos y políticos indigenistas del siglo XX (véase De la Cadena 86-130; Informe Uchuraccay). Véase también los indios como menores de edad legales (Ore [1598] 1992,199).

[38] Algunos estudiosos han argumentado de manera convincente que gran parte de lo que se calificó como idolatría fue más bien el resultado de cambios en la forma de considerar o evaluar si algunas prácticas eran idólatras o no, cambios que estuvieron relacionados con las luchas políticas dentro de la iglesia peruana (véase Urbano 1993,1999).

[39] Acosta 1987a, 19876; Duviols 1977; Estenssoro-Fuchs 2003, 31; Gose 2008, 161-238; Griffiths 1995; MacCormack 1991; Mills 1997; Silverblatt 1987, 159-215; 2004.

[40] Si bien se publicó en Lima en el año 1621, los borradores del texto habían estado circulando extensamente varios años antes.

[41] Véase Mills 1997, 27-31, para una descripción detallada del auto de fe de Ávila.

[42] Arriaga culpó de la persistente ignorancia de los indios principalmente a los pésimos sacerdotes ([1621] 1999, cap. 7, 72) y, al igual que Acosta, encontró que los buenos maestros eran cruciales para "dar a entender y enseñar a gente tan ignorante los misterios de nuestra santa fe" ([1621] 1999, cap. 12, 115). La tarea sería lenta principalmente porque tomaría varias generaciones "deshacer y refutar los errores tan connaturalizados a su capacidad" (Arriaga [1621] 1999, cap. 12, 115).

[43] Álvarez también propuso la imagen del papagayo, aunque para él era más bien una cuestión de reticencia a aprender y fingir hacerlo antes que de simple incapacidad.

[44] Para una lectura de este pasaje como si se tratara de un malentendido lingüístico, véase Saignes 1999, 114.

[45] Probablemente un juego de palabras con la idea de "ser unos (idiotas, tontos, etc.)" y "ser uno", es decir, ser iguales, indistinguibles entre sí.

Parte II

La Nueva corónica y buen gobierno

de Guaman Poma de Ayala

Sé que no escucharán estas palabras, pero quiero decirles que sé lo mal que lo están pasando,… pero me gustaría que supieran que están en el lado de la justicia.

Nadia Murad, El Mundo, 25 de Mayo, 2017

Capítulo 2

Historia, raza y gracia para la gente que ve el mundo a través de la blanquitud

La NCBG, un manuscrito andino de 1,189 páginas que probablemente terminó de redactarse hacia 1615, se mantuvo latente hasta que en 1908 fue hallado en la Biblioteca Real de Copenhague. Al cambiar los estudios coloniales latinoamericanos de intereses hispano-céntricos hacia los de los actores indígenas, el texto adquirió un papel central en el campo. En general, los académicos concuerdan en la descripción del texto: destaca los logros sociales, religiosos y culturales precoloniales de los pueblos andinos, critica los cambios injustos provocados por la conquista española del Imperio inca y demanda reformas coloniales. El orden colonial —o más bien el desorden— se presenta comúnmente como uno en el que los actores nativos sufren los abusos de los funcionarios y clérigos españoles, un mundo al reués que solo el rey español, el supuesto lector principal del texto, podía remediar. Los remedios que propone el texto van desde una petición radical para que se restituyan las tierras y autoridades a los pueblos indígenas teniendo al rey español como líder distante, hasta un pedido más integral de reforma colonial que afecta cada uno de los aspectos del sistema.

Las formas en las que la NCBG sostiene su crítica intercultural y su efectividad para exigir reformas son cuestiones que reciben variadas opiniones. Mientras que algunos académicos enfatizan el uso que Guaman Poma hace del discurso histórico polémico y de la persuasión efectiva del sermón, otros destacan

la presencia de elementos indígenas, encontrados principalmente en las 398 imágenes del texto, las que expresan la confrontación "cultural" o "epistemológica" de "estructuras mentales" u "órdenes" en colisión[46]. Cuando se trata de evaluar el éxito del texto, algunos estudiosos encuentran que el andamiaje de la escritura de Guaman Poma se tambalea hacia el final cuando se ve abrumado por el caos colonial y pierde la esperanza de un cambio real o una comunicación efectiva; otros ven el texto como un éxito parcial en la medida en la que el pedido de reforma expresa una confianza en el poder de la escritura para poner al rey en acción.

Sostengo, ante todo, que los lectores fueron invitados a abordar el texto a través de las lentes de la raza y la colonialidad, así como las de las diferencias culturales. El problema de Guaman Poma no fue solo cómo hacer que los españoles entendiesen la cultura andina, corrigiendo las entradas del registro, sino, y lo que es más importante, cómo hacer que las personas que veían el mundo a través de la blanquitud se dieran cuenta de que lo hacían cuando aún no existían palabras y conceptos como "racismo" y "blanquitud". Su objetivo principal fue enseñar a los lectores a ver de nuevo el mundo colonial, hacer que reconocieran la segregación racial, vieran sus arbitrariedades —y, así, convertir a los lectores en instrumentos de cambio—. Lo hizo a través de un uso singular y decolonial de ideas teológicas comunes en España, pero no usadas comúnmente en los Andes. Utilizó la distinción entre saber y hacer examinada en el capítulo 1 para difuminar las taxonomías raciales coloniales. Cuando se trataba de la idea de ser cristiano, todos lo sabían. Por lo tanto, todos eran iguales. Pero cuando se trataba del hacer, no todos lo hacían y por diferentes razones. En algunos casos, señaló que el hombre (sin distinción) necesitaba la gracia de Dios y centró la cuestión en cómo acceder a ella, lo cual era

un camino teológicamente ortodoxo pero que no se mencionaba cuando se trataba de indios. En otros casos, reinsertó la cuestión del conocimiento, pero le dio un giro decolonial: aquellos que veían el mundo a través de la blanquitud eran ciegos a su ignorancia. Ellos no sabían y no sabían que no sabían. Como resultado, para que hicieran lo correcto, primero se les debía enseñar a reconocer la discriminación y el privilegio. Los lectores a los que debía enseñárseles eran diversos —todo tipo de españoles, todo tipo de indios y, en menor medida, negros —. El rey era tan solo uno más de ellos. En todos los casos, el problema no estaba ni en el color de la piel ni en el origen de las personas, sino en sus ojos.

En segundo lugar, sugiero que los principales medios que usó el texto para modificar la realidad no fueron ni polémicos ni morales, sino más bien pedagógicos. Para enseñar a sus lectores a ver el mundo de nuevo, la NCBG los enfrentó recurrentemente con acertijos —aparentes incoherencias, imposibilidades históricas evidentes, desafíos desconcertantes al sentido común colonial— que solo podían resolver si los lectores cuestionaban los supuestos que los hacían parecer tales en primer lugar. En otras palabras, les pidió a los lectores que volvieran a aprender el arte de dar sentido. Por dar sentido, me refiero a analizar críticamente los discursos sobre el orden colonial de las cosas y lo que era evidente, los sentidos del orden corporeizados que no merecían ningún comentario —lo "normal colonial" (Lamana 2008)—. Por lo tanto, el texto fue tanto un manual sobre desaprendizaje como un catalizador —una narración que ayudaba a lograr la fusión de ideas, sentimientos y subjetividades que habían estado fragmentados hasta entonces—. No fue un mapa político para la reforma (como en la restitución o el arbitrismo), ni un manifiesto político para una revolución (como en el 18 de Brumario o el retorno a un pasado culturalmente

específico), sino la enunciación de una nueva forma de ver el mundo que tenía la esperanza de cambiarlo paulatinamente.

En tercer lugar, saco a la luz el hecho de que Guaman Poma demostró que el mundo colonial estaba mal de una manera específica: era extraordinario porque no seguía la razón —una inversión del discurso colonial español—. Y la razón era tanto andina como europea; eran, en última instancia, expresiones locales de una misma cosa. Lo ordinario, las colonias como estado de excepción, implicaban la aceptación cotidiana de un mundo al revés. Sentirse al revés desencadenaba una posición de sujeto de insuficiencia —uno está equivocado, no el mundo —. Y la única solución es la adaptación: uno tiene que ponerse de cabeza y actuar como si todo estuviera bien, pretendiendo no darse cuenta. El texto enfrentó a los lectores con una rica etnografía conceptual de las muchas encarnaciones de estos sinsentidos, teniendo como objetivo un reinicio —una metanoia —.

El hecho de que el texto fuera principalmente pedagógico —y sus lectores deliberados incluyesen españoles— es revelador en términos de la visión de Guaman Poma sobre el problema racial: pone de manifiesto que él creía que a las personas que se consideraban blancas se les podía enseñar, que no era que no tuvieran remedio. Al mismo tiempo, si bien era optimista por el simple hecho de que lo intentó de manera muy seria y compleja, Guaman Poma no se engañó a sí mismo. Como lo dice con una buena dosis de humor al final de la NCBG, después de leerlo "unos llorarán, otros se rreyrá, otros maldirá, otros encomendarme a Dios, otros de puro enojo se deshará, otros querrá tener en las manos este libro y corónica para enfrenar su

ánima y consencia y corasón" ([ca. 1615] 1987, fol. [1178] 1168, 1244).

El público lector y la linea de color: Un inesperado "cristiano lector"

Hay algo que debe haber sido sorprendente en la forma en la que las páginas iniciales de la NCBG identificaron a sus lectores:

El dicho libro es muy útil y prouechoso y es bueno para emienda de uida para los cristianos y enfieles y para confesarse los dichos yndios y emienda de sus uidas y herronía, ydúlatras y para sauer confesarlos a los dichos yndios los dichos saserdotes y para la emienda de los dichos comenderos de yndios y corregidores y padres y curas de las dichas dotrinas y de los dichos mineros y de los dichos caciques prencipales y demás yndios mandoncillos, yndios comunes y de otros españoles y personas. (Guaman Poma [ca. 1615] 1987, fol. [1] 1, 2)

Esta cita da inicio al texto de formas poco comunes. Primero, el "libro" (la palabra que usó para describirlo, no una "carta" como los estudiosos a veces lo llaman) tuvo destinatarios diversos —desde los indios más bajos hasta los sacerdotes, desde los caciques hasta los corregidores, desde los mineros hasta los indios y "otras personas"—. De hecho, el texto no solo se dirige a estos sino a muchos más actores coloniales, cada uno en un capítulo específico. Claramente no estuvo dirigido al rey —o al menos, no solo al rey—. Segundo, la lista de lectores mezcló todo tipo de personas en un orden no específico: españoles, indios, negros, hombres, mujeres, plebeyos, nobles, caciques, sacerdotes, corregidores, etc. Tercero, esta hetero-

geneidad y mezcla se redujeron rápidamente bajo una sola etiqueta. Guaman Poma le pidió ayuda a Dios, a la Virgen y al Espíritu Santo para que su libro fuera bueno "para … todos los cristianos" ([ca. 1615] 1987, fol. 3, 2). De hecho, a lo largo del libro, "cristiano lector" fue la forma recurrente y prevalente bajo la cual se dirigió a los lectores.

La forma en la que Guaman Poma concibió y se dirigió a sus lectores no era común en los textos producidos en el Perú colonial. La gran mayoría no identificaba lectores específicos y los pocos que sí lo hicieron —por ejemplo, los textos religiosos doctrinarios producidos por el Tercer Concilio Eclesiástico de Lima, material que Guaman Poma conocía bien— distinguieron y agruparon claramente a los destinatarios: sacerdotes (españoles) por un lado, indios por el otro[47]. Pero, para comprender el significado del contraste entre la forma de concebir y dirigirse a los lectores de Guaman Poma y la forma en la que la mayoría de los textos coloniales lo hacían, los lectores tuvieron que considerar su segunda característica llamativa: el cristiano lector. Al igual que la lista heterogénea de lectores, esta forma de dirigirse al lector no aparece en ningún otro texto colonial andino; sin embargo, no fue un invento de Guaman Poma. Si bien cristiano lector no era usado en los textos coloniales, no fue inusual en la literatura religiosa peninsular. En particular, fue la forma favorita que tuvo el dominico Luis de Granada de dirigirse a los lectores en su conocido Memorial de la vida cristiana —un texto con el que Guaman Poma estaba muy familiarizado—. ¿Dónde estaba entonces la novedad? Para comprenderlo, los lectores tuvieron que comparar la manera en la que cada forma de dirigirse a los lectores funcionaba en su propio contexto geográfico y político —lo que cada forma de dirigirse suponía y lograba—.

En el contexto peninsular, Fray Luis usó cristiano lector para dirigirse a los españoles (y a otros europeos) que, de más estaba decir, eran cristianos. Su objetivo, como menciona repetidas veces, era ayudar a los cristianos a vivir una buena vida —lo que él llamaba vivir bien o el bien vivir—, para cuyo logro destacó la importancia de la espiritualidad en el período posterior a Trento y a la Reforma[48]. Fray Luis, por lo tanto, no les estaba enseñando a sus lectores cosas desconocidas para ellos —les estaba recordando una serie de cosas que eran importantes para ellos—. Cristiano lector tenía la intención de guiar al lector a pensarse principalmente como cristiano e instarlo a actuar consecuentemente, porque, cuando se trató de los dos elementos clave (saber y hacer), Granada se centró no en saber —todos sabían— sino en hacer: "De estas dos partes que son necesarias para vivir bien, la segunda es mucho más necesaria y excelente que la primera … ya que todos sabemos y reconocemos lo que es bueno, pero no todos nos atrevemos a hacerlo, debido a la dificultad que conlleva" ([1565] 1994-1995, vol. 15-16).

Guaman Poma, por el contrario, se dirigió (entre otros) a aquellos de quienes difícilmente se podía haber dicho que su condición de cristianos era evidente. Por lo tanto, no se les podía simplemente recordar. El Tercer Concilio Eclesiástico de Lima de 1583 y las campañas y textos de extirpación de los años 1600 se realizaron y escribieron, respectivamente, precisamente bajo la presunción opuesta. Si los textos que ellos produjeron en ningún momento utilizaron "cristiano lector" como forma de dirigirse a los lectores, fue porque no podían —hacerlo hubiera significado una contradicción insuperable ya que su razón de ser era que los indios no eran cristianos—. Por eso, los indios fueron catalogados reiteradamente como "gente nueva en la fe" o gente "de cortos y tiernos entendimientos" ("Tercero catecismo" [1585] 1990, 625). La cristianización de

los indios requería enseñarles solo el ABC de las cosas complejas de la fe, utilizando ejemplos sin complicaciones en un lenguaje simple (como alimentar a los niños con comida para bebés) y también mucha paciencia y mucha repetición ("Tercero catecismo" [1585] 1990, 628).

Todas estas aseveraciones sobre los indios en los textos coloniales españoles implicaban una afirmación geopolítica de privilegio: el conocimiento y la conciencia histórica fluían de los españoles, que sabían, hacia los indios, que no sabían —hacer ni siquiera aparecía en el cuadro—. Por eso, cuando los textos doctrinarios se dirigían a los indios como hijos míos, la relación paternalista que caracterizaba siempre a este tipo de textos (incluso cuando se dirigían a los europeos) adquiría un especial significado colonial —los indios (también conocidos como niños) estaban siendo enseñados por los españoles (también conocidos como padres)—. En este contexto colonial, si bien no era tan impactante como dirigirse al lector con el término hermano (como a veces lo hacía Granada), dirigirse a cualquier lector como cristiano lector desde el primer momento, como lo hizo Guaman Poma, tuvo efectos disruptivos.

Primero, implicó un tipo específico de igualdad: no había nada que aquellos a quienes se estaba dirigiendo no supieran —a los indios (tanto como a los españoles) les estaba recordando, todos eran cristianos—. Por lo tanto, la superioridad y el carácter distintivo sobre el cual descansaba el régimen colonial —y que todos los textos teológicos coloniales andinos daban por hecho— fueron cuestionados de manera implícita.

La segunda diferencia importante que marcó cristiano lector fue reconfigurar la "geopolítica del conocimiento" (Mignolo

2000), fundamental para el proyecto colonial. A diferencia de los textos doctrinarios o documentos jurídico-políticos coloniales, como El requerimiento, según la NCBG el conocimiento y la historia no fluía de españoles a indios. Mientras que los textos españoles asumían que los indios no solo no sabían, sino que no sabían que no sabían, Guaman Poma volteó el cuadro cabeza abajo —los indios sabían y eran los españoles quienes no sabían que no sabían y pensaban que sí sabían (retomaré esto)—.

Tercero, una vez que fueron resueltas las apremiantes cuestiones colonialistas acerca de saber y de la narrativa histórica, entonces la pregunta clave pasó del saber al hacer —una desviación drástica con respecto a los textos de Santo Tomás, Álvarez o Acosta, todos los cuales discutieron la capacidad de saber de los indios (no de hacer). Guaman Poma se alineó así con Luis de Granada, y de hecho un par de veces llamó a su texto "Primer y nueua corónica y uien vivir de los cristianos" ([ca. 1615] 1987, fol. [11] 11, 9, fol. [15] 15, 12). Afirmó que su objetivo era hacerles "mudar" (transformar) sus vidas. Como mostraré, lejos de ser una simple cuestión de voluntad, este cambio en el hacer implicaba ver bajo una nueva luz problemas teológicos complejos bien conocidos (tales como la razón natural, la gracia y la intervención divina) y aprender sobre nuevos problemas complejos (tales como la colonialidad y la blanquitud).

En resumen, al elegir esta forma específica de concebir y dirigirse a sus lectores, Guaman Poma deshizo el (presunto pero impuesto) orden colonial de las cosas y el reclamo de privilegio históricamente fundamentado sobre el que descansaba; pero esto era solo una cara de la moneda. La otra cara, de similar o

mayor importancia, fue que él desestabilizó las creencias y entendimientos coloniales tácitos sobre la gente en general. Es decir, él cuestionó otras cosas que iban de suyo, que no era necesario afirmarlas. Como se sabe, los relatos de los conquistadores y las crónicas de la conquista del Imperio inca emplearon "cristiano" o "español" indistintamente para identificar a sus principales actores o protagonistas (los otros eran "indios") (Lamana 2008, 223). En términos semiológicos, español y cristiano eran dos partes intercambiables del mismo signo. Cualquiera podía funcionar como significante o significado porque cada uno refería al otro. El supuesto implícito era que los españoles eran lo que los indios no eran —y dado que los indios no eran cristianos, identificar a los españoles como cristianos no era un problema—.

Que este hubiese sido el caso en los relatos coloniales españoles tempranos que describieron los acontecimientos de la conquista no era algo notable; sin embargo, el que hubiera seguido siendo así treinta, cincuenta u ochenta años más tarde sí debió haberlo sido; y, sin embargo, no lo fue. En cambio, al llamar a actores dispares "cristiano lector", la NCBG expuso y eliminó del dominio de lo tácito la arbitrariedad del signo ubicuo español/cristiano, que subyacía incluso al trabajo crítico pro-indio de pensadores como Las Casas[49].

Desde el principio, el texto confrontó a sus lectores (ya fuesen indígenas, africanos o europeos) con esta incertidumbre inicial y los obligó a averiguar a quién estaba dirigido. Guaman Poma utilizó esta estrategia pedagógica en forma amplia en toda la NCBG. A medida que los lectores avanzaron por sus páginas, tuvieron que juntar reiteradamente piezas sueltas para, finalmente, poder ver una imagen coherente. En este caso, dado que

muchos de los destinatarios eran indios, claramente no podían ser españoles, pero de eso no se seguía que no podían ser cristianos. El resultado fue una nueva configuración de las relaciones coloniales con efectos transgresores e igualadores: si todos los lectores eran lectores cristianos, entonces no había privilegio e, igualmente importante más adelante, las expectativas eran las mismas para todos. Aquí, también, el asunto era hacer, no saber.

Cristiano lector, por lo tanto, desafió las relaciones de autoridad y jerarquía profundamente arraigadas y agrupó en una proximidad incómoda lo que se suponía estaba separado. No solo no había una línea de color sino que las numerosas equivalencias que surgían de la oposición español/indio —y que formaban el tejido que hacía que las relaciones coloniales parecieran normales— también fueron expuestas como artificiales. Esto no era algo que los españoles en el Perú tomaran a la ligera. Hacia 1544, los conquistadores habían recriminado al virrey Blanco Núñez Vela por algo análogo —no solo había hecho que los españoles en el Perú comenzaran a pagarle a los indios por cosas por las que no solían pagar, sino que también los había arrojado a la misma cárcel donde estaban los indios, algo que los españoles consideraron "cosa que no se podía sufrir" (Lamana 2008, 223)[50]. Tales acciones fueron insoportables porque cuestionaron los estatus coloniales, las expectativas que los acompañaban, y todo aquello que supuestamente ocurría como dado por hecho.

La reiterada yuxtaposición de ideas aparentemente discordantes, que dejaban enigmas para que fueran resueltos por los lectores, mostró que el objetivo principal de Guaman Poma era enseñar —más precisamente, enseñar a los lectores a ver de

nuevo la realidad—. El suyo era un texto pedagógico: tenía la intención de dar cuerpo a una visibilidad diferente y hacer que otros participaran de ella —una imitación irónica de los objetivos y el modus operandi de los textos teológicos pero que apuntaba a la blanquitud y la colonialidad como verdades, no a Dios—. Como mostraré, a medida que el texto avanzó, Guaman Poma agregó otras estrategias de enseñanza, como reescribir pasajes de obras bien conocidas o mostrar las muchas formas en las que lo que pasaba en las colonias y era considerado como normal no lo era, y viceversa (que aquello que evidentemente debería haber ido de suyo, no lo hacía). En otras palabras, demostró que el mundo colonial estaba al reués. Sin excluir otras fuentes de polinización cruzada que dieron forma a esta expresión tan citada (como la historia dinástica inca [Imbelloni 1939; Ossio 1977; MacCormack 1988; Mignolo 2011, 156-58], y la literatura medieval popular y el pensamiento político moderno temprano [Hill 1972; Van de Guche 1992]), sugiero que en la NCBG el mundo cabeza abajo resonó con una intención y afirmación fundamentales para el pensamiento cristiano, específicamente para el apostólico: los primeros cristianos fueron vistos como poniendo el orden (entonces habitual) de las cosas cabeza abajo (Rowe 2010). Como de costumbre, el texto le dio a esta idea un giro decolonial.

Historias inesperadas 1: Narrativas históricas precoloniales

Los efectos disruptivos implícitos de la forma innovadora en la que Guaman Poma se dirige a los lectores se hicieron explícitos —y sus implicancias se multiplicaron— en su extraordinaria narrativa histórica y en la forma en la que presentó el desorden colonial en los Andes al iniciarse el nuevo siglo. Comienzo examinando lo anterior. De las dos partes de lo que comúnmente se considera la narrativa histórica de la NCBG, la historia prehispánica de los pueblos andinos y aquella de la conquista del Perú, esta última es, de lejos, la más estudiada. Salvo aquellos trabajos que discuten las formas en las que elementos andinos y europeos coexisten en las páginas de la NCBG sobre la historia prehispánica (e.g., Barnes 1995; Duviols 1980; González Díaz 2012; Flemming 1994; Husson 1995; Ossio 1977; 2008; Plas 1986; Szeminski 1983; Wachtel 1973), los académicos tan solo las mencionan brevemente como preámbulo a la crítica (aparentemente) clave y radical que él hace de las historias de la conquista que escribieron los españoles, crítica que sustentaba su reclamo de restitución de tierras y autoridad a los pueblos indígenas (e.g., Adorno 1989, 2000).

Según Guaman Poma, a menudo se menciona, antes de la llegada de los españoles, los pueblos andinos habían adquirido conocimiento de Dios mediante el uso de la razón natural o luz natural —elementos que él toma prestados del marco conceptual de pensadores como Luis de Granada o Bartolomé de Las Casas— y se había llevado a cabo una evangelización primitiva,

realizada por San Bartolomé (Adorno 1987; Adorno 2000, xxvi-xxvii, 27, 143; Farías 2008, 203-206). Estos elementos, continúa el argumento, socavaron uno de los pilares que sustentan los derechos que los españoles se otorgaban: haber llevado la luz del cristianismo a los Andes.

Sin embargo, cuestionar el derecho que los españoles se arrogaban a sí mismos y solicitar la restitución no era tan radical como podría parecer. Fue, en gran medida, una variación de lo que habían hecho Las Casas y otros que formaron parte del llamado partido de los indios durante gran parte del siglo XVI. Por otro lado, la narrativa histórica de Guaman Poma sobre el pasado prehispánico fue radical en sí misma y su objetivo principal no fue cuestionar la validez de la conquista y pedir la restitución, sino producir en el lector una nueva forma de ver el mundo. Debido a que el pasado, tanto europeo como andino, jugó un papel tan fundamental en las explicaciones españolas del presente colonial, Guaman Poma decidió reescribirlos. Pero fue un medio para lograr un fin.

Fundamental para entender su reescritura fue la distinción entre la historia del mundo (lo que llamaré "historia global") y la historia del hombre (lo que llamaré "historia universal"). La diferencia entre estas historias era de naturaleza teológica. Algo podía ser global porque sucedía en todas partes, pero eso no significaba que hubiera marcado una diferencia en términos de la historia del hombre desde los puntos más bajos de la Caída hasta la salvación. La expansión occidental podía ser un buen ejemplo. A su vez, lo que marcaba la diferencia en el sentido antes mencionado era universal, fuese global o no. La vida de Cristo en el Medio Oriente podía ser un ejemplo de ello. Esta distinción explicaba por qué los elementos históricos de la nar-

rativa del pasado precolonial en la NCBG estaban subordinados a los teológicos —entre ellos, principalmente, la luz natural y la intervención divina—. Las chocantes diferencias entre las narrativas históricas españolas y la narrativa de Guaman Poma obligaron a los lectores a reconfigurar sus formas de dar sentido.

La luz natural y la sombra de Dios

Para comprender el papel que las ideas como la razón natural o la luz natural tuvieron en los relatos españoles del siglo XVI, es importante tener en cuenta que Granada y Las Casas no fueron las únicas fuentes posibles de estos conceptos para la NCBG. Estas ideas tuvieron amplia difusión en la España del siglo XVI y eran también conceptos teológicos importantes para los pensadores de la llamada segunda evangelización, independientemente de si eran amigos o enemigos de Las Casas, como José de Acosta, Cabello Valboa o Jerónimo de Oré —autores cuyos trabajos también eran bien conocidos por Guaman Poma—. Sin embargo, había diferencias importantes en la forma en la que cada uno de estos autores españoles utilizó estos conceptos y cómo su empleo difería del de Guaman Poma. Estas diferencias eran inseparables de cómo cada autor relacionaba su narrativa histórica del pasado prehispánico con la historia de la humanidad en general. En particular, las diferencias tuvieron mucho que ver con la forma en las que sus respectivas narrativas históricas estaban organizadas, lo cual, a su vez, tuvo consecuencias políticas concretas, ya que también explicaban el presente y el futuro de los indios. Es decir, en estos textos el pasado de los indios sentaba las bases para explicar tanto el futuro de lo que narraron los autores (el tiempo presente en cada narración) como el futuro (el camino a seguir).

En su ampliamente leída e influyente Introducción al símbolo de la fe de 1583, Granada presentó la luz natural como un medio para que las personas entiendan por sí mismas la existencia y la obra de Dios. Siguiendo ideas tomistas, Granada explicó que había dos libros en los que se podía leer la sabiduría

divina de Dios: el de la naturaleza y el de la revelación. Mientras que el último solo podía ser leído por aquellos que tenían acceso a él a través de Cristo, cualquiera podía acceder al primero. Granada dio muchos ejemplos de la legibilidad de Dios —el principio general que los organizó fue que de los efectos se pueden deducir las causas—. Ya sea mirando al cielo, a los animales o al cuerpo humano, el hombre podía percibir un orden extremadamente complejo, y si había orden, tenía que haber alguien que lo produjera.

Estas explicaciones acerca de la creación, sobre lo que había en ella para ser observado, iban de la mano con aquellas características internas del hombre que lo instaban a investigar. Si todas las personas entendían que había un dios verdadero, incluso si no sabían exactamente cuál era, esto se debía a que, "de la misma manera en que él imprimió en los corazones de los hombres la inclinación natural a amar y venerar a sus padres, el Creador también imprimió en ellos una inclinación similar a amar y reverenciar a Dios como padre universal de todas las cosas y sostenedor y gobernador de ellas" (Granada [1583] 1989, cap. 3, 156). Si bien Granada no escribió específicamente sobre los indios —su origen e historia o si podían conocer a Dios y cómo—, otros autores que sí lo hicieron a menudo siguieron un camino muy similar.

Entre los más influyentes estuvo Las Casas. Como se vio en el capítulo anterior, en la Apologética historia sumaria utilizó dos de los elementos principales de Granada, el equipamiento (luz natural) y el impulso innato del hombre a buscar. Una pregunta clave para Las Casas (y para la mayoría de los pensadores de la escuela de Salamanca) era cuánto podía conocer el hombre por sus propios medios —es decir, sin la ayuda externa pro-

porcionada ya sea por Dios (gracia) o por los hombres (doctrina)—. La respuesta de Las Casas fue que podía conocer algo, pero no mucho: "A través de esta luz, podemos saber nada más que existe Dios, a quien los hombres están obligados a adorar y servir como verdadero señor y creador. Pero el que sea uno o muchos, por la razón natural uno no puede determinarlo fácilmente, ya que excede la capacidad de nuestro entendimiento en una extensión infinita… Por eso decimos que el conocimiento que alcanzamos a través de la luz natural es muy vago" ([ca. 1550-1556] 1992, cap. 71, 634). Para ir más allá de esta idea básica, Las Casas declaró más de una vez, tanto en la Apologética historia como en El único camino, el hombre necesitaba gracia y doctrina. En conformidad, en tiempos precoloniales los pueblos andinos habían adorado durante generaciones a todo tipo de criaturas, incluso las más absurdas, una situación que había continuado, aunque mejorado, bajo el gobierno inca. Así, mientras que el rey inca Pachacutec había alcanzado el conocimiento de la existencia de Dios por sus propios medios, este conocimiento era confuso y parcial y, de hecho, había seguido adorando al sol y a otras deidades (Las Casas [ca. 1550-1556] 1992, cap. 126, 891-893).

Esta posición restrictiva sobre lo que el hombre podía conocer de Dios por sí mismo probablemente estaba relacionada con las consecuencias políticas de la exposición teológica: cuanto más podía el hombre conocer por sus propios medios, más se les podía pedir a los indios. Otros influyentes teólogos del siglo XVI habían desarrollado la idea y le habían dado importancia política. Francisco de Vitoria, por ejemplo, destacó el hecho de que los indios no podían ser considerados responsables por no saber debido a su "ignorancia invencible"—un giro al hecho de que no sabían que no sabían[51]—. Esto explica por qué, independientemente de las numerosas coincidencias, Las Casas fue

menos generoso que Granada, quien en la Introducción declaró que saber que Dios era solo uno no solo era posible sino razonable ([1583] 1989, cap. 3, 167-168). Granada, por lo tanto, tenía una visión más dura de la idolatría que Las Casas.

José de Acosta, a menudo presentado como la figura central de la segunda evangelización en los Andes y, por lo tanto, adversario de Las Casas, también le dio importancia a la lumbre natural y, sorprendentemente, se desvió poco de la posición de Las Casas. En su influyente Historia natural y moral de las Indias de 1590, por ejemplo, Acosta afirmó que "aun cuando la oscuridad de la infidelidad ha ensombrecido la comprensión de esas naciones, en muchas cosas la luz de la verdad y la razón no dejan de funcionar en ellos hasta cierto punto, y por lo tanto comúnmente, sienten y confiesan que hay un señor Supremo y creador de todo" ([1590] 2000, lb. V, cap. 3, 302). Y, sin embargo, este "hasta cierto punto" era bastante limitado. Al igual que Las Casas, Acosta declaró que, por sí solo, un indio podía saber solo hasta ese punto —no que él fuera el único, el primer motor o la causa principal— y que, para saber más, necesitaba (tal como argumentó Las Casas) ayuda externa. De hecho, en su De procuranda Indorum salute de 1588, Acosta argumentó que la falta de buenos maestros de la que adolecían los indios, era una de las razones clave detrás de su pésimo cristianismo.

¿Cuál era, entonces, la diferencia entre Las Casas y Acosta? Para explicarlo y situar mejor lo que hizo singular a la NCBG, uno tiene que analizar las narrativas históricas, universales, globales y locales, en las que cada uno de estos autores insertó (o no) las nociones de luz natural y la voluntad de buscar a Dios, la última de las cuales Acosta dejó completamente fuera de su teología.

Los intelectuales indígenas y coloniales que escribieron historias de los Andes, tuvieron que escribirlas de manera que las hicieran compatibles con las historias occidentales del mundo que estaban disponibles alrededor de 1492. Esquemáticamente, los eventos y elementos indispensables que debían estar presentes, de una forma u otra, incluían la creación y el paraíso, la caída y sus consecuencias, el diluvio y el arca, el progresivo repoblamiento del mundo, la idolatría, la multiplicación de lenguas y el nacimiento de Cristo, así como la difusión de su mensaje. Este esquema establecía limitaciones importantes que afectaron la forma en la que encajaron otros elementos clave de la narrativa.

Primero, todas las hipótesis sobre el repoblamiento del mundo después del diluvio, incluida América, involucraban tiempo. Esto significaba una degeneración progresiva —pérdida de conocimiento sobre Dios, seguida de pecados cada vez más frecuentes que debilitaban aún más la ya dañada naturaleza del hombre— y, tarde o temprano, la idolatría. Era un círculo vicioso, una espiral descendente que, dejada a su suerte, debilitaba de manera continua la ya menguada naturaleza del hombre. Segundo, todas las hipótesis involucraban eventos sobrenaturales y la existencia de un pueblo elegido que tenía una relación privilegiada con Dios. La historia bíblica en general lo atestiguaba y el Nuevo Testamento en particular fue el resultado del evento que abrió la puerta para salir del círculo (el nacimiento de Cristo). Como resultado, la historia universal lo era de una manera muy específica: tenía una trama central que la hacía universal —es decir, que era relevante para todos los hombres, dondequiera que estuvieran e independientemente de si lo sabían o no— y tenía lugar en una ubicación y con una orientación privilegiadas; sucedió en el Viejo Mundo y de allí

fluyó a las periferias. Como resultado, la historia amerindia, de cualquier forma que se explicara, era tanto posterior (cosas importantes sucedieron antes en otro lugar) como derivada (lo que sucedía en América era un corolario de lo que había sucedido primero en otro lugar). Por lo tanto, el papel de los españoles (llevar el mensaje de Cristo a América) era providencial.

¿Qué hicieron los pensadores colonialistas con estos elementos clave? La posición de Las Casas era compleja. Por un lado, la Historia de las Indias hizo que los indios encajaran en el mapa providencial —por razones que el hombre no puede conocer, Dios decidió que ciertos pueblos reciban la luz antes que otros— y en el caso de América, España fue el agente elegido de Dios y Colón su instrumento ([ca. 1561] 1994, cap. 1-2, 353-361). Por otro lado, en la Apologética historia sumaria, el proceso histórico global tuvo dos etapas, cada una con una ubicación y agencia particulares. La primera etapa fue universal porque era humana y pluricéntrica: como resultado de su impulso innato, el hombre, donde quiera que se encontrara, tendía a buscar a Dios. Por razones que tienen que ver con su naturaleza disminuida, el hombre a menudo tomó el camino equivocado mientras buscaba y ofrecía a las criaturas lo que pertenecía solo a Dios —el origen de la idolatría— (Las Casas [ca. 1550-56] 1992, cap. 73; 4, 640-650). Como consecuencia, la idolatría era algo natural, un error en gran medida universal que hizo que el hombre asumiera las apariencias, vestigios y semejanzas de la verdad como la verdad misma. La segunda etapa también fue universal, pero por una razón completamente diferente que la hizo global —debido al nacimiento de Cristo y la difusión de su mensaje, que llegó a los indios con la conquista—. Por lo tanto, tenía un escenario único, una orientación privilegiada, una causalidad temporal y un agente sobrenatural.

La versión de Acosta sobre la historia andina combinó las mismas variables de una manera más directa. Al igual que Las Casas, Acosta dividió la historia en dos. La primera etapa, como en Las Casas, fue hasta el nacimiento de Cristo e incluyó el comienzo de la idolatría, pero la explicó de una manera radicalmente diferente: no fue un error cuasi universal del hombre, sino el resultado de la obra del diablo (Acosta [1590] 2002, lb. V, cap. 1 y 4, 300-306). Además de incluir esta agencia sobrenatural, que tuvo un papel insignificante en la obra de Las Casas (y para la mayoría de los pensadores de la escuela de Salamanca), Acosta le dio a la idolatría un origen preciso: los retratos de los gentiles narrados en "el libro de la sabiduría" ([1590] 2002, lb. V, cap. 6, 310)[52]. La historia universal se superpuso con la global y tuvo, entonces, una orientación privilegiada desde el principio: los indios trajeron la idolatría con ellos desde el Viejo Mundo y, como resultado, América precolombina era —a diferencia de las representaciones de Las Casas— el territorio del diablo, un lugar donde gobernaba, una tierra de "hombres ciegos" hasta la llegada de "la luz y el resplandor del santo Evangelio" (Acosta [1590] 2002, lb. V, cap. 1, 299) difundido por los españoles. En esta ceguera, hereditaria y muy difícil de combatir, residía "todo el problema indiano" (Acosta [1588] 1987, lb. I, cap. 5, 125). Finalmente, la historia de Acosta tenía, como en Las Casas, un marco providencial, pero, a diferencia de Las Casas, era cognoscible, "mereciendo sus pecados [de los indios] que les deje el altísimo Dios en poder de su enemigo, a quien escogieron por dios y amparo suyo" ([1590] 2002, lb. V, cap. 10, 321). Los indios se lo merecían.

En los tiempos en los que la NCBG estaba siendo escrita, prevalecía la versión de la historia global y universal de Acosta. Las campañas para desarraigar la idolatría india habían atraves-

ado el paisaje andino e incluso los últimos defensores de la lumbre natural en los Andes influenciados por Granada, como el franciscano Jerónimo de Oré, describían a los indios como "inculta gente del oculto mundo, de niebla oscura hasta aquí cercada y en el piélago anegada del sathánico reyno furibundo" y les pidió "despierta ya de sueño tan profundo" ([1598] 1992, fol. 6v, 74). Los indios estaban adormecidos, presentes pero ausentes —remanentes inconscientes del pasado—.

La historia universal, global y local, según Guaman Poma

La versión de Guaman Poma de la historia precolonial andina se conectó con la historia universal en formas que diferían de las ya examinadas. Estaban presentes los mismos elementos —los lectores del siglo XVI los habrían reconocido y no los habrían encontrado extraños—, pero las maneras en las que los entretejió desafiaron todas las formas habituales, cambiando así las expectativas. Y, sin embargo,

no había heterodoxia ni elementos extraños en el esquema: todo era teológicamente sólido y legítimamente abierto a la especulación dado que en los textos occidentales no había registro de la historia amerindia. En otras palabras, los aspectos inusuales de la historia de Guaman Poma solo dejaban en claro las reglas del juego: todas las versiones de la historia andina eran invenciones que conectaban unos pocos hechos y, como tales, eran conjeturas. Por lo tanto, no había ninguna razón por la cual las conexiones alternativas pudieran ser ligeramente descartadas.

La NCBG comenzó desde el principio mismo: la cuestión del origen. Los españoles habían debatido en general la forma en la que los indios llegaron a América y de quiénes descendían exactamente[53]. Aunque se manejaban numerosas hipótesis, todas enmarcaban la llegada como parte del largo proceso de reorganización del mundo que siguió al diluvio, con las consecuencias antes mencionadas. En cambio, en la NCBG no solo no hubo desviaciones ni errores, sino que también hubo una agencia sobrenatural —aunque no del tipo imaginado por Acosta o Álvarez y del tipo en gran medida negado por Las Casas—. Fue Dios quien trajo a los indios directamente del

Viejo Mundo a América: "Mandó Dios salir desta tierra, derramar y multiplicar por todo el mundo. De los hijos de Noé; de estos dichos hijos de Noé, uno de ellos trajo Dios a las Yndias; otros dizen que salió del propio Adán. Multiplicaron los dichos yndios, que todo lo sabe y, como poderoso, lo puede tener aparte esta gente yndios" (Guaman Poma [ca. 1615] 1987, fol. [25] 25, 22).

Si habían sucedido milagros de este tipo en el Viejo Mundo según el Antiguo Testamento, ¿por qué no podrían haber sucedido en el Nuevo Mundo? Nadie podía probar o refutar la idea. Lejos de ser una peculiaridad menor, esta versión inusual del origen de los pueblos andinos fue el trampolín de lo que demostró ser un relato muy coherente. Al hacer que los indios fueran transportados directamente de Ararat a América, Guaman Poma hizo dos cosas importantes a la vez: eliminó el paso del tiempo y la deriva y el error del hombre, con las consecuencias mencionadas anteriormente en términos de decadencia, y tejió los elementos clave de la teoría de la degeneración en una narrativa heterodoxa y diferente, sentando las bases para el excepcionalismo indio, una de sus importantes afirmaciones.

Como se sabe, según Guaman Poma, en los tiempos prehispánicos los indios sabían que Dios existía, le dirigían sus oraciones y se comportaban en todos los aspectos como buenos cristianos. Lo que no es comúnmente señalado es que, a diferencia de cualquier otro autor colonial, para explicar este conocimiento, la NCBG habló reiteradamente de la sombrilla o sombra de Dios —no sobre la lumbre natural—[54]. La referencia no era a la luz innata que iluminaba la oscuridad, correspondiente a la tradición escolástica, sino a los restos de lo que

en algún momento había sido algo claro —la sombra o huella de lo que alguna vez había estado presente—.

Guaman Poma tomó la imagen de la sombra de un texto que conocía bien: la Miscelánea antártica de 1568 de Cabello Valboa. Cabello usó la imagen de la sombra para explicar el resultado de una predicación prehispánica fallida realizada por discípulos de Santo Tomás que habían llegado a los Andes desde la India. Lo que quedó de ese episodio evangélico temprano fue sombra y no luz porque había fracasado debido a que los indios no habían estado listos (en términos cristianos evolutivos) para recibir la verdad (Cabello [1586] 2011, lb. hs, 298, 303, 321). Guaman Poma tomó la imagen de Cabello, pero rechazó resueltamente la incapacidad de los indios mencionada por todos los autores coloniales, tanto amigos como enemigos de los indios. Es por eso que explicó el conocimiento de Dios de una manera diferente —de hecho, de una manera obvia: a diferencia de todos los demás pueblos del mundo que se habían alejado de Ararat, caminando de un lugar a otro, generación tras generación (llegando finalmente a la India) y perdiendo en el camino progresivamente sus recuerdos de Dios y degenerando, los indios habían llegado a América instantáneamente. Sus recuerdos estaban frescos y, por lo tanto, eran su herramienta más importante en lo que se refería a su conocimiento sobre Dios. Esta explicación era absolutamente impensable para cualquier autor europeo —los indios, todos concordaban, habían entrado en la historia global demasiado tarde como para poder recordar algo, habían estado demasiado lejos como para haber escuchado la buena nueva y (para algunos) durante siglos habían sido las víctimas engañadas del demonio—.

Al presentar esta versión sobre el origen, sin embargo, Guaman Poma no eliminó simplemente la teoría de la degeneración —sino que, consciente de su capital político, la usó para impulsar aún más su afirmación sobre el excepcionalismo indio—. Tomó los elementos e hitos ineludibles de la teoría, satisfaciendo las expectativas de los lectores, y los entretejió en una narrativa inesperada que era ortodoxa y heterodoxa a la vez. Por ejemplo, si bien los indios finalmente olvidaron algunas cosas sobre Dios y "perdieron el camino de la gloria", esto se debió al hecho de que "no supieron leer ni escriuir" (Guaman Poma [ca. 1615] 1987, fol. [60] 60, 56). Guaman Poma destacó constantemente que, a pesar de ello, no se desviaron ni una pulgada de la práctica del bien vivir, de ser buenos cristianos, negando implícitamente que hubiera ocurrido la degeneración. Asimismo, incluyó en su historia andina la multiplicación de las lenguas: "en todo este reyno salieron de muchas maneras de castas y lenguajes de yndios" ([ca. 1615] 1987, fol. [61] 61, 57) dejando en claro que no había tenido consecuencia alguna.

A diferencia de sus pares en el Viejo Mundo, la naturaleza de los indios no solo no había empeorado, sino que en realidad había mejorado y, de hecho, había ido mucho más allá de lo que los mejores y los peores amigos de los indios consideraban posible. Así, cuando Guaman Poma describió a los pueblos andinos de la tercera edad, señaló al cristiano lector: "Miren, cristianos lectores, miren a este pueblo, el tercer hombre, que fue más allá con su ley y ordenanzas antiguas de conocimiento de Dios y creador. Aunque no le fueron enseñados, tenían los diez mandamientos y buena obra de misericordia y limosna y caridad entre ellos" ([ca. 1615] 1987, fol. [62] 62, 58). En otras palabras, Guaman Poma pidió a los lectores que notaran que los indios habían descubierto, por sus propios medios, no solo lo que los escolásticos llamaban verdades primarias (como la ex-

istencia de Dios) sino también secundarias (como la virtud de la caridad, la más importante de todas, cuya supuesta falta figuraba prominentemente en textos coloniales españoles), e incluso aquellas que, en otros contextos temporales y geográficos —y no en cualquiera sino en el que se tomaba por el contexto: el Medio Oriente de la historia bíblica— habían sido accesibles al hombre solo a través de una intervención sobrenatural directa, como los diez mandamientos ([ca. 1615] 1987, fol. [62] 62, 58)[55].

Segundo, tal como sucedió con la teoría de la degeneración, que estaba presente de maneras inusuales, el énfasis que Guaman Poma puso en la capacidad natural de los indios para conocer a Dios no impidió la manifestación de lo divino en los Andes precoloniales. La forma que tuvo Guaman Poma para entretejer en el texto lo sobrenatural difirió una vez más de la de cualquier otro autor colonial. En la NCBG, había intervención divina y había contacto directo con lo sobrenatural, pero siguieron una regla muy específica: se manifestaron solo cuando era realmente necesario —lo cual era, como siempre, ortodoxo y consistente con una buena teología escolástica—. Por lo tanto, por un lado, Dios castigó a aquellos que no se comportaban bien —sobre todo, como es bien sabido, a los incas—. Por otro lado, la falta de intervención divina manifiesta que caracterizó en gran medida a la historia prehispánica andina no tuvo que ver con el hecho de que Dios miró hacia otro lado, disgustado por los pecados de los indios, o que simplemente estaba en otro lugar donde se desarrollaba la acción verdadera mientras que el demonio gobernaba los Andes —tenía que ver con una causa muy razonable: Dios miraba a los indios constantemente, incluso les enviaba frailes disfrazados para probar su caridad, y siempre descubría que los indios se portaban bien y "no dexauan de adorar a Dios del Cielo y guardauan el mandamiento

que tenían y las buenas obras de misericordia" (Guaman Poma ([ca. 1615] 1987, fol. [78] 78, 71-72)

Del mismo modo, cuando dijo que los indios descubrieron los diez mandamientos y otros conceptos importantes por su cuenta, lo que Guaman Poma implícitamente dijo fue que para ir más allá del conocimiento confuso supuestamente universal, los indios no necesitaron ni gracia ni doctrina, tal como afirmaron tanto Las Casas como Acosta. Del mismo modo, cuando afirmó que la multiplicación de las lenguas que se produjo en los Andes se debió a su terreno vertical —"es por la causa de la tierra, porque esta tan doblado y quebradas, torcieron las palabras y ancí ay muchos trages y ayllo" ([ca. 1615] 1987, fol. [61] 61, 57)—, no a Babel y la posterior dispersión, lo que él dijo implícitamente fue que no había habido ningún desafío a Dios y, por lo tanto, no hubo castigo. De hecho, a Dios le había gustado lo que vio. El hecho de que los indios se multiplicasen de manera abundante en tiempos precoloniales era la prueba. Esto contrastaba tanto con las plagas bíblicas del Viejo Mundo como con la plaga colonial…que eran los españoles para los indios ([ca. 1615] 1987, fol. (95] 95, 89) —el humor nunca estaba demasiado lejos en el texto[56]—.

En todos los casos hubo un subtexto, aunque implícito, que debe haber quedado claro para cualquier lector del siglo XVI: los indios lograron todo esto, a diferencia de lo que sucedió con los pueblos del Viejo Mundo. Es decir, Guaman Poma no solo dijo que la historia universal era (y es, como mostraré) pluricéntrica, sino también que, en todos los aspectos relevantes, los indios eran superiores a todos los demás pueblos del mundo —lo que, a falta de una mejor frase, llamo excepcionalismo indio—. Consecuentemente, todos estos ejemplos también expresaron

un rechazo a la defensa lesiva propuesta por la escuela de Salamanca. La solución de esta última fue bajar la varilla, cubriendo lo que se les podía pedir como máximo posible a los indios y excluyendo en gran medida lo sobrenatural[57]. El intelectual de Yarovilca hizo exactamente lo contrario: fue por el paquete completo, enfrentando a los españoles en su propio terreno, sin necesitar descargos de responsabilidad, sin aceptar buena voluntad paternalista ni enunciados de victimización.

De todo esto se deduce, en tercer lugar, que no había habido pueblos privilegiados que (ellos y solo ellos) habían disfrutado de una relación personal con Dios. Israel era solo una nación más en el mapa mundial y lo que había sucedido en diferentes partes del mundo hasta el momento del contacto había seguido caminos separados e independientes. Esta versión de la historia desafió implícitamente el quid de la historia bíblica: no hubo ningún lugar privilegiado donde hubiera ocurrido la historia, ni hubo un pueblo que supiera la verdad primero y luego la compartiera con el resto. La historia de Guaman Poma era global y universal, pero no en la forma en la que lo fueron las historias de Acosta, Las Casas o Cabello Valboa. Se colegía de esta drástica reconfiguración del mapa espacial y temporal que los indios no habían estado en un territorio fuera del tiempo y el espacio hasta la llegada española, como había señalado Ore. La historia no había llegado en un barco (español) —como declararon El requerimiento, Acosta y Ore—, ni la historia amerindia era posterior y derivada, como afirmó Las Casas. Es como si Guaman Poma les hubiera dicho a los lectores occidentales: 'Ustedes generalizan a partir de sus propios errores y defectos y nunca aprenden'. De hecho, señaló, "conzedera que la nación de español fue judio… y tubieron ley de Muyzén y mandamiento. Lo qual no las tubieron los yndios su ley ni áuito ni

rrostro ni letra" ([ca. 1615] 1987, fol. [954] 940, 1036). Los españoles no sabían que no sabían.

Cuarto, y por la misma razón, la historia fue realmente simultánea en la NCBG. Aunque centrada en los Andes, salpicó constantemente referencias a personajes y eventos que tuvieron lugar en el Viejo Mundo. Puedo discernir dos funciones de este salpicar. Por un lado, situó la historia local en la secuencia global. Así, por ejemplo, los nombres de los papas o reyes españoles, incluyendo los años y las fechas en las que gobernaron, ayudaron al lector a tener una visión sincrónica del mundo entero —no hubo un tiempo congelado como declaró Ore—. Por otro lado, el salpicar también perturbó el orden de las cosas de las historias occidentales. Así, por ejemplo, el nacimiento de Cristo o la llegada de San Bartolomé fueron mencionados en el flujo de los acontecimientos andinos —ni ordenaron la trama ni funcionaron como puntos de inflexión, como era el caso en las narrativas eurocéntricas; en cambio, estaban subordinados a la historia indígena—. Y, no obstante, los indios en la NCBG no fueron representados como desconocedores en tanto que el narrador era omnisciente —opción que ningún relato colonialista consideró—.

El resultado de esta simultaneidad era claramente diferente a la primera etapa de Las Casas porque no implicaba que el mismo proceso ocurriera en todos y cada uno de los lugares y era diferente a la historia de Cabello porque no había ni una única dirección ni un rezago indio. Estas diferencias tuvieron como efecto una redistribución de la conciencia histórica. Los textos coloniales o bien les asignaron a los españoles una conciencia global previa a la conquista, lo que los convirtió en la única parte activa (es por eso que Europa "descubrió" América

y no al revés), o sugirieron que el Viejo Mundo conocía la existencia de América con anterioridad a su "descubrimiento" oficial[58]. En cualquier caso, los indios no tenían idea de lo que estaba sucediendo o que eso les estaba sucediendo a ellos. Su posición en la historia global era de recepción pasiva seguida de una puesta al día frenética tras el hecho. Guaman Poma invirtió la distribución de la conciencia histórica: los indios sabían sobre Cristo y Europa, pero los europeos no sabían sobre los indios y América. Él declaró explícitamente que los indios sabían sobre Europa a través de sus "filósofos" ([ca. 1615] 1987, fol. [72] 72, 67) e implícitamente que no ignoraban el nacimiento de Cristo. Al reescribir el relato de ese evento, como en todos los libros de historia, los reyes magos rindieron homenaje a Cristo cuando nació; a diferencia de esos otros textos, en la NCBG, Baltazar era español, Gaspar era un hombre negro y Melchor era un indio ([ca. 1615] 1987, fol. [91] 91, 84).

Otra característica importante de la singular forma en la que la NCBG vinculó la historia universal y la historia andina fue que en ningún punto sugirió la existencia de una evangelización prehispánica. El asunto era importante: si los indios hubieran sabido la verdad, no solo hubieran sido idólatras sino también apóstatas (Duviols 1977, 56). Las Casas esquivó el problema por completo al declarar los designios de Dios como incognoscibles y al abstenerse de incluir ayuda externa. Cabello Valboa lo resolvió pobremente al decir que, si bien la evangelización había llegado a los indios, no habían estado preparados para ello. La NCBG resolvió el problema a través de la cronología: ambos eventos —el nacimiento de Cristo y la llegada de San Bartolomé— ocurrieron cuando los Andes estaban bajo el régimen inca y, según la narrativa histórica de Guaman Poma, el inca se había asociado con el diablo y llevado a los pueblos andinos por el cauce de la idolatría.

En resumen, la versión no bíblica pero sí cristiana ortodoxa del texto de la historia precolonial andina fue extraordinaria y, de hecho, impensable en varios aspectos. Primero, Guaman Poma argumentó que los pueblos andinos, a diferencia de cualquier otro, habían logrado por sus propios medios conocer la existencia de Dios, habían actuado de acuerdo con lo que él había ordenado y habían aprendido más sobre él a medida que había pasado el tiempo —contra lo que cualquier teólogo hubiera aceptado—. En segundo lugar, implicó una pluralidad histórica moldeada en el lenguaje de los textos radicales españoles, pero llevada bastante más allá de los límites del pensamiento de los españoles y la resumió en una noción impensable: "nuestra cristiandad" ([ca. 1615] 1987, fol. [679] 665, 714). Tercero, de todas las cristiandades —un plural teológicamente imposible—, la amerindia había sido la mejor. Los indios siempre se habían comportado mejor que cualesquiera otros cristianos, ya fuesen chinos, españoles, franceses o mexicanos ([ca. 1615] 1987, fol. [890] 876, 956). No tenían la mancha del judaísmo o sangre morisca y, por lo tanto, debían ser considerados "cristianos viejos" "de sangre y linaje". Finalmente, si bien el régimen inca había tenido efectos negativos en lo que respecta a las prácticas religiosas, Guaman Poma también dejó en claro que estos efectos eran bastante superficiales[59]. Por lo tanto, ya que nunca habían olvidado cómo realmente eran las cosas, bajo el régimen inca los pueblos andinos continuaron viviendo de acuerdo con las virtudes de la caridad, compasión y amor.

Historias inesperadas 2: Narrativas de la conquista

La versión tan singular y desafiante del pasado precolonial que acabamos de analizar habría llevado a que los lectores se preguntaran si los eventos que tuvieron lugar durante la conquista podían adquirir un nuevo significado y cómo. La narrativa de la conquista, la segunda parte de la NCBG dedicada a volver a contar la historia, parece ser la más directa del texto. Tal como señalan los estudiosos, estas páginas fundamentan dos afirmaciones centrales del libro: la negación de que una guerra justa tuvo lugar en el Perú y la crítica ácida al cristianismo de los españoles. Estas afirmaciones juegan un papel clave, dice la explicación, porque cambian la forma en la que se debía entender la presencia española. Primero, no fue el resultado de un acto de guerra legítimo, como afirmaron los conquistadores. Guaman Poma declaró de manera reiterada que "no se defendió y no ubo conquista"; por lo tanto, los derechos de los pueblos a su propio gobierno no podían ser anulados, la autoridad de los señores andinos había sido eliminada injustamente y tenía que ser restituida. En segundo lugar, dado que los conquistadores se comportaron como cualquier cosa menos que como buenos cristianos y no habían traído el cristianismo a los pueblos andinos, su pretensión de superioridad moral y de tareas civilizatorias era nula y lo que correspondía era la restitución (e.g., por ejemplo, Adorno 2000, 13-35, 59-61).

Si bien muchos elementos de la narrativa de la conquista respaldan esta lectura, quiero destacar otros que no han recibido la misma atención con la esperanza de que amplíen el

marco de inteligibilidad. Después de todo, la restauración no era una idea tan polémica —también formaba parte del marco político de Las Casas y en gran medida en los términos recién mencionados[60]—. Analizaré en cambio estrategias narrativas orientadas no hacia polémicas políticas sino hacia una pedagogía decolonial. Con ese fin, me enfocaré en elementos que parecen ser descaradamente falsos, por lo tanto, absurdos o contradictorios, por lo tanto, incoherentes. Por ejemplo, un lector con cierto conocimiento de los eventos en cuestión no habría dejado de preguntarse por qué se envió supuestamente a un embajador inca para encontrarse con gente de la que nunca antes se había oído hablar. A la inversa, un lector atento se habría preguntado por qué, si los conquistadores fueron catalogados como saqueadores, ladrones y violadores, sus jefes fueron dignificados y llamados "embajadores". Finalmente, cualquier cristiano lector habría tenido problemas para conciliar el hecho de que la mano de Dios —puesta de manifiesto en el carácter providencial general de la conquista y, en particular, en la ocurrencia de milagros— intervino activamente, con el hecho de que su efecto final fue el fin del buen orden y el comienzo del mundo al revés ([ca. 1615] 1987, fol. [411] 409, 416).

Sostengo que estos aparentes ejemplos de flagrante absurdo histórico o incoherencia argumentativa tuvieron un propósito: buscaron alterar la forma en la que los lectores veían el mundo y cómo le daban sentido. Singularidades desconcertantes estaban presentes para hacer que se preguntaran, dudaran y, finalmente, se dieran cuenta de que eran las premisas que tenían sobre el mundo las que hacían que estos elementos parecieran extraños, absurdos o incoherentes, no los elementos en sí mismos. Es decir, los acertijos eran parte clave de una estrategia pedagógica con objetivos decoloniales específicos.

Por qué "gobernadores" y no "embajadores": La colonialidad puesta en evidencia

Comienzo a dar sentido a las rarezas analizando la reunión de los "embajadores" inca y españoles en Túmbez, una supuesta escena política de primer contacto. El hecho de que, según Guaman Poma, un embajador inca dio la bienvenida a los españoles en Túmbez fue un elemento más que distinguió a la NCBG. Si bien la presencia de algún tipo de espía indígena fue mencionada de pasada por algunos autores españoles del siglo XVI, ninguno lo llamó "embajador". Menos aún montaron un encuentro solemne, como lo hizo Guaman Poma[61].

Los estudiosos mencionan tres propósitos retóricos para los cuales pueden haber servido la presencia (ficticia) de un embajador nativo que diera la bienvenida: destacar el linaje de Guaman Poma, ya que el embajador resultaba ser su padre, Don Martin de Ayala; responder a representaciones bien intencionadas pero degradantes de los amerindios como carentes de los medios y la capacidad para actuar políticamente; y apoyar la afirmación de no-resistencia, no-guerra-justa (Adorno 2000, 29-30).

Si bien estos son argumentos razonables, no ayudan a explicar algunas cosas inevitablemente extrañas sobre la reunión. Para empezar, ¿por qué enviar a alguien a dar la bienvenida a los españoles si nadie sabía que estaban llegando ni quiénes eran? De otro modo pero igualmente desconcertante, ¿por qué Guaman Poma los llamó "embajadores", considerando que estaban reñidos con la diplomacia y por el contrario eran claramente invasores? Del mismo modo, si denominar al actor na-

tivo como "embajador" podía tener algún sentido por las razones antes mencionadas, ¿por qué Pizarro y Almagro también fueron llamados "embajadores" (e.g., [ca. 1615] 1987, fol. [382] 380, 386), especialmente cuando los conquistadores fueron retratados como depredadores sexuales y saqueadores, hombres vencidos por la codicia hasta el punto del desvelo? ¿Por qué usar de manera inapropiada un nombre dignificante?

Mi propuesta es que la extraña reunión funcionó como un elemento más que apoyó el objetivo de Guaman Poma de lograr una profunda reconfiguración conceptual del mapa geopolítico: reparó la distribución desigual de la conciencia histórica y le señaló al atento lector que el absurdo y la incoherencia no estaban en la NCBG sino en el mundo como se veía frecuentemente. Esto sugirió, a su vez, que el texto no necesariamente debía leerse como una forma de afirmar la verdad histórica, la moral o la retórica política, sino como una forma de desestabilizar formas establecidas de dar sentido. La flagrante falsedad histórica no era un uso engañoso del género histórico en un intento de venderle algo al lector, sino un medio ingenioso para enfrentarlo con un acertijo.

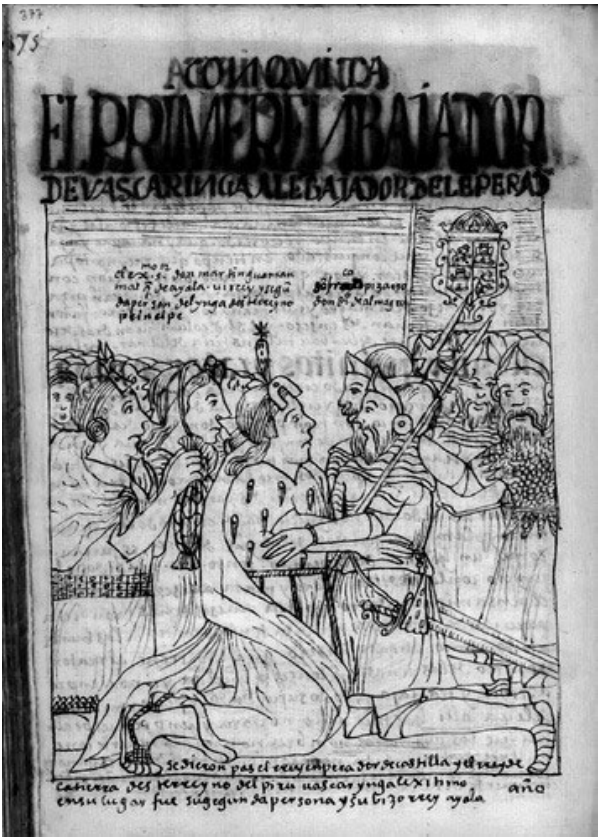

Figura 1. "Se dieron pas el rrey enperador de Castilla y el rrey de la tierra deste rreyno del Piru Uascar Ynga, lexitimo. En su lugar fue su segunda persona y su bizorrey Ayala" (Guaman Poma, 1615, [375] 377)

La flagrante falacia en cuestión tuvo dos componentes que es importante distinguir. El primero, la presencia de un embajador inca, apuntaba a una imposibilidad fáctica histórica; el segundo, el hecho de que Guaman Poma llamara "embajadores" a Pizarro y Almagro, apuntó a una imposibilidad conceptual. Además de responder a las representaciones degradantes de los amerindios como carentes de los medios y la capacidad de actuar políticamente, la presencia de un embajador inca era coherente con la narración de Guaman Poma en los capítulos

referidos a épocas previas a la conquista acerca de una historia global interrelacionada pero distinta en la que los pueblos andinos eran partes autoconscientes. De la misma manera que los incas supieron del nacimiento de Cristo, pero no habían cambiado las cosas, también supieron del Viejo Mundo y de los españoles en particular[62]. El embajador inca corrigió la asimetría implícita o explícita en las narrativas españolas en las que los amerindios no sabían sobre los españoles y el Viejo Mundo, mientras que los españoles sí sabían sobre los indios y, por lo tanto, eran los únicos agentes verdaderos. Es decir, la reunión de los embajadores deshizo la unilateralidad de la historia global. No había brecha —ya sea histórica, política o teológica — que separara a los pueblos españoles e indígenas. Así era como las naciones se relacionaban entre sí. El resultado fue que el tiempo se convirtió en simultáneo, igual pero diferente a la vez. Este rechazo fue uno que tuvo y siguió la misma lógica que el rechazo del signo español/cristiano, el cual fue un resultado directo del anterior.

Pero los lectores que pudieron entender la presencia de un embajador inca se debieron haber quedado reflexionando sobre la otra pieza del rompecabezas: la presencia de embajadores españoles. Esta segunda flagrante falacia también cuestionó las formas establecidas de darle sentido al mundo, aunque de una manera diferente —no dependía de imposibilidades históricas sino conceptuales—. Guaman Poma calificó los hechos y la presencia de los conquistadores en el Perú como ilegales y los representó repetidas veces como seres impulsados principalmente por su sed de riquezas y lujuria. Y, sin embargo, llamó "embajadores" a los jefes de la empresa conquistadora. ¿Por qué? Parecería que hubiera sido más apropiado denominarlos algo así como saqueadores, ladrones, violadores o asesinos. Es contradictorio denigrarlos como locos y dignificarlos como em-

bajadores, presentarlos como actores que seguían sus pulsiones de someter y robar, pero que también defendían el derecho internacional de los pueblos a su tierra y autogobierno.

La discrepancia era intencional. Su función era producir un cambio —empujaba al lector a buscar una solución—. En este caso, la incompatibilidad apuntaba a un problema doble: una parte tenía que ver con la escena local, la otra con el centro del poder. En lo que concierne al primero, si los lectores reflexionaban sobre lo que habían hecho los españoles y cómo se habían comportado, la respuesta era clara: ellos (en gran medida) robaron y violaron, como cristianos corruptos. Si alguien preguntaba cómo deberían haberse comportado, qué deberían haber hecho, la respuesta hubiera sido igualmente clara: deberían haber actuado como buenos cristianos y con la dignidad de embajadores. La solución al aparente acertijo estaba enraizada, como solía ser, en la teología del siglo XVI: una cosa era lo que la gente debía hacer y otra lo que la gente realmente hacía. Y la diferencia no radicaba en saber —porque todos sabían— sino con actuar en consecuencia. En otras palabras, el giro decolonial de Guaman Poma, basado en la teología de Granada, funcionó no solo a nivel de contenido sino también a nivel del marco narrativo.

La segunda parte del problema, las discrepancias entre cómo habían sido las cosas en el centro del poder y cómo deberían haber sido, señalaba la incoherencia no de los conquistadores en el Perú sino de los más altos actores políticos en la corte —lo que, desde un punto de vista español, era el centro de la imagen global/universal—. Señalar que los conquistadores actuaron mal no era algo muy controvertido u original, era parte del repertorio pro-indio, tal como dejó en claro abundantemente la

Brevísima (1552) de Las Casas. Pero señalar de manera implícita que el rey había enviado conquistadores o gobernadores y no embajadores era, en efecto, algo controvertido y original. Tocaba el centro de la colonialidad e indicaba que Guaman Poma lo veía como algo que impregnaba al colonialismo español desde sus miembros más bajos (conquistadores) hasta su cabeza más solemne (rey).

Como resultado de estas dos discrepancias entre cómo habían sido las cosas y cómo deberían haber sido, cada vez que la NCBG llamaba "embajadores" a Pizarro o Almagro, la incongruencia rechinaba. Frente a esta disonancia cognitiva, los lectores tenían dos opciones: aceptar que ese debería haber sido el caso, aunque esto era imposible (una posición de arrepentimiento inspirada en Vitoria/Las Casas que estos mismos autores atenuaron en gran medida a través de la incapacidad india), o sonreír burlonamente pensando que tal idea era una propuesta ridícula. Detrás de la negación o la sonrisa burlona habría estado el problema que Guaman Poma quería que un lector de mentalidad europea viera y confrontara: su creencia en la (supuestamente) evidente diferencia abismal entre la posición de las partes. Claramente, los incas no eran ni los franceses ni los británicos; por lo tanto, hablar de enviar embajadores en lugar de conquistadores o gobernadores era ridículo —tan ridículo como hubiera sido enviar conquistadores a París o Londres, dándoles el título de gobernador o adelantado—.

La NCBG trató de dar visibilidad al (des)orden colonial de las cosas —los supuestos y tramas narrativas que iban de suyo que hicieron que pareciesen razonables las reacciones antes mencionadas al encuentro de los embajadores—. Con ese fin, enfrentó a los lectores de manera reiterada con las discrepancias

entre la forma en la que se presentaban las cosas y la forma en la que realmente eran. A fin de cuentas, la reunión contrapuso dos tipos diferentes de imposibles. La presencia ficticia de un embajador inca era la representación de un imposible fáctico, histórico: los incas no podían saber, es por eso que no había habido ninguno. La presencia ficticia de un embajador español era la representación de un imposible conceptual: los españoles sabían, por eso no había habido ninguno. El ridículo era español —y la risa, de cualquiera que pudiera ver—.

La otra mano de Dios

Después de resolver este enigma, los lectores de la NCBG tuvieron que enfrentar, sin respiro, otra aparente incoherencia en la narrativa de la historia de la conquista. Por un lado, no había habido una guerra justa, como afirmó Guaman Poma repetidas veces, y las consecuencias de esa injusticia habían sido el caos y la miseria. Por otro lado, los incas habían sido derrotados con ayuda divina. El enigma de un resultado injusto asistido por la mano de Dios provocaba la pregunta respecto de por qué. Y alimentaba dos ideas españolas muy populares: los españoles habían cumplido la voluntad de Dios (eran sus agentes elegidos), por lo que el resultado tenía que celebrarse (esta fue la versión de los conquistadores), o los indios se lo merecían (era culpa suya), por lo que el resultado, por muy malo que hubiera sido, era moralmente correcto (esta fue a menudo la versión de los clérigos). De cualquier manera, justificaba la presencia y las acciones españolas. En lo que sigue, sostengo que, tal como sucedió con la primera incoherencia histórica aparente (la reunión de embajadores), la solución a la segunda incoherencia aparente radica en un uso decolonial de la teología que desafió las barreras raciales, tal como comúnmente eran imaginadas.

La expresión "la mano de Dios" se usa comúnmente para comunicar la idea de intervención divina, y si bien los españoles no la usaron muy a menudo, habría encajado bien en sus relatos. Utilizo la frase "la otra mano de Dios" para indicar que las formas que tenía Guaman Poma para dar sentido a la intervención divina diferían de las que empleaban comúnmente en las colonias. El elemento crucial de su intervención fue la gracia: quién se la merecía y por qué —temas que la defensa lesiva

dejó de lado totalmente—. Responder a estas preguntas de un modo que nadie en los Andes coloniales había considerado le permitió proporcionar una interpretación alternativa de por qué los incas habían sido derrotados con ayuda divina, lo que obligó a los lectores, a su vez, a reconsiderar su lugar en el mundo.

Guaman Poma dio inicio a la historia de la conquista adoptando explícitamente el marco providencial presente en todas las narraciones españolas. Explicó el momento de la llegada de la siguiente manera: "Y fue bentura y primición de Dios que, en tanta batalla y derramaniento de sangre y pérdida de la gente deste rreyno, saliese los cristianos. Fue Dios servido y la Virgen María adorado y todo los sanctos y santas ángeles llamado de que fuese la conquista en tanta rrebuelta de Uascar [y] Atagualpa Yngas" ([ca. 1615] 1987, fol. [380] 378, 384). Es decir, la providencia divina hizo que los españoles llegaran cuando los ejércitos y las energías inca estaban enfocadas en la guerra de sucesión. Más tarde, los milagros en los momentos clave de la conquista socavaron aún más la resistencia inca.

Estas referencias a un Señor que se involucraba en la práctica y cuyos objetivos y medios eran cognoscibles, se ajustaban a una versión particular de la intervención divina defendida por los conquistadores españoles —ellos eran sus agentes, los ejecutores de la voluntad divina—. Cristóbal Colón inauguró el marco providencial en el diario de su primer viaje, convirtiéndose a sí mismo en el agente elegido por Dios (e.g., 1989, 127, 134), mientras en el informe oficial del descubrimiento —la carta a Luis de Santangel— explicó el éxito de su empresa como resultado de la intervención de Dios, que ayudó al rey y a la reina, como siempre lo hace con todos los que "caminan por su

camino" (1989, 145). La idea fue recogida y desarrollada de ahí en adelante. Así, por ejemplo, en su primera carta al rey, Hernán Cortés mencionó explícitamente al menos tres actos de intervención divina: la mano de Dios impidió que la flota española saliera de la isla de Cozumel, permitiendo que Jerónimo de Aguilar se uniese de nuevo a los españoles ([1519] 2002, 58); también ayudó a que las fuerzas españolas compuestas por 400 hombres derrotaran a 40,000 indios en la batalla de Veracruz y, para resumir todo, permitió el descubrimiento y la conquista del Imperio azteca para que los indios pudieran salvarse ([1519] 2002, 72). El mismo marco general estuvo presente en varios relatos de la conquista del Perú, incluida la más conocida: la Verdadera relación de Xerez ([1534] 1985, 59, 113).

Mientras que los conquistadores, en gran medida, usaron el tropo para celebrar sus hazañas y reclamar honor, recompensas y su derecho a gobernar, los clérigos lo emplearon con fines didácticos, que también involucraban honor, hazañas y el derecho a gobernar, pero sobre las almas[63]. El vigésimo cuarto sermón del Tercero catecismo y exposición de la doctrina cristiana, por sermones ("Tercero catecismo" [1585] 1990) afirmó que la conquista, y todas las cosas malas que le siguieron, sucedió porque Dios quería castigar a los indios por sus pecados precoloniales y actuales. El tema del sermón fue la fornicación y el adulterio —comenzaba explicando por qué, a pesar de ser actos prohibidos, ocurrían y Dios no castigaba a los transgresores —. La respuesta fue doble. Por un lado, la explicación era individual: si Dios no castigaba de inmediato estos pecados era solo porque él impondría un castigo aún más severo a medida que los pecados se acumulasen. Por otro lado, la explicación era colectiva: si bien un transgresor podía no ser castigado en el acto, sí podía serlo su pueblo como un todo. Después de presentar ejemplos bíblicos del castigo colectivo divino, el punto

hizo referencia a lo local: "Sepa que la causa por la cual Dios ha permitido que los indios sean tan afectados y perseguidos por otras naciones, es por este vicio [sodomía] que tuvieron vuestros antepasados, y muchos de ustedes todavía lo tienen. Y sepan que en nombre de Dios les digo que, si no se reforman, toda su nación perecerá. Y Dios los terminará y los arrancará de la tierra" (Tercero catecismo [1585] 1990, 710). Además, el sermón continuó diciendo que incluso los pecados sexuales de los españoles eran culpa de los indios. Por ejemplo, era porque las mujeres indias seducían a los sacerdotes (españoles) que estos últimos tenían relaciones sexuales con ellas —un acto particularmente reprensible, dado que ellos eran hombres santos—.

En resumen, aunque no celebraban las hazañas y logros españoles como los conquistadores, los clérigos aún invocaban el marco providencial para explicar el presente: todo lo malo que les había sucedido y les continuaba sucediendo a los indios era culpa de los indios —esto seguía, en esencia, la misma estructura de El requerimiento—. En otras palabras, gran parte de lo que Guaman Poma denunció con vehemencia, incluido el abuso sexual a las mujeres indias por parte de los españoles y el final físico inminente de los indios, fue atribuido por el Tercer Consejo Eclesiástico de Lima de 1583 a la culpa de los indios —y su estado deplorable como parte del plan de Dios—. El concilio invirtió la posición moral y la culpa y presentó la inversión como una descripción del verdadero orden de las cosas: el mundo al revés. Además, en este y otros casos en los que el catecismo usó ejemplos del pasado para justificar la política eclesiástica vigente y futura, se sobreentendía que corregir a los indios y enseñarles cómo ser buenos cristianos era lo que se necesitaba.

Para entender la salida que encuentra Guaman Poma a esta situación (explicar un mal resultado asistido por Dios), el primer elemento que los lectores tenían que tener en cuenta era el hecho de que los incas eran malvados[64]. Los académicos lo explican diciendo que la nación del padre de Guaman Poma, los Yarovilcas, había sido conquistada por los incas. Si bien esto puede ser cierto, no explica por qué decidió no identificarse con su madre, que era del linaje real inca, ni considera los problemas que resultan de esto. Después de todo, la representación de los incas conduciendo a los pueblos nativos a la cloaca de la idolatría, parece contradecir la imagen positiva general de los pueblos andinos prehispánicos. Sugiero que retratar a los incas como malvados respondía a la necesidad de coherencia general de su narrativa histórica. Es una forma de conciliar dos hechos: el primero, que los indios no adoraban a Dios cuando llegaron los españoles y, sin embargo, estaban en la senda ascendente; y, el segundo, que los indios no habían carecido antes del favor de Dios ni eran novatos después de dicha llegada, tal como afirmó el Tercer Concilio Eclesiástico de Lima[65]. Los elementos clave que utilizó en esta parte de la trama fueron el diablo, los milagros y la gracia.

El diablo era parte necesaria de una solución. Si, de acuerdo con Guaman Poma, los primeros pueblos andinos habían sido protocristianos (cristianos avant la lettre) y, a diferencia de los españoles, siempre habían estado en una línea ascendente de desarrollo que no conocía límites o se desviaba del camino correcto, entonces la única forma de introducir la idolatría sin contradecir el excepcionalismo indio era incorporar un extraño en la escena. Invocar la presencia del diablo en el contexto de la historia universal hasta cierto punto no era problemático. Según todos los relatos occidentales, se había aparecido a todos los pueblos, tarde o temprano, en todas partes —su presencia

no necesariamente era una señal de la ira de Dios o su mirada hacia otro lado—. Pero el diablo también jugó un papel importante en la mayoría de las justificaciones españolas de la conquista, ya fuesen celebrativas, como la Relación de Xerez, o de algún modo críticas, como la Historia de Acosta. Independientemente de cómo se explicaba exactamente su presencia, ayudó a caracterizar a los conquistadores y sacerdotes como portadores de la luz y vencedores del enemigo. La pregunta entonces era cómo hacer encajar la asociación inca-diablo en una narrativa providencial alternativa. La respuesta de Guaman Poma fue la de convertir la conquista en un evento que ayudó a los pueblos andinos para su propio bien y en sus propios términos.

En primer lugar, si los lectores consideraban los efectos de la presentación que hace Guaman Poma del diablo, se darían cuenta de que eran distintos a los mencionados en cualquier texto español. En la NCBG, el diablo estaba vinculado a la idolatría, pero la idolatría no era igual ni a la imagen lascasiana del error indio ni a la imagen de Acosta del diablo engañando a indios fáciles de confundir. Más bien, solo significaba la opresión de la verdadera voluntad persistente de los indios, que seguían reverenciando únicamente a Dios. El hecho de que los indios hubieran seguido adorando al creador mientras se veían obligados a adorar a las huacas incas dejaba en claro tanto la persistencia de su verdadera voluntad así como el hecho de que no habían sido confundidos o engañados[66]. En resumen, incluso si fueron gobernados por idólatras, bajo el régimen inca los indios no se habían convertido en idólatras.

El segundo elemento que los lectores tuvieron que examinar para comprender la otra mano de Dios, fue la ocurrencia de milagros durante la conquista. Las páginas referidas a la con-

quista en la NCBG mencionaron importantes milagros que tuvieron lugar durante el asedio del Cuzco liderado por Manco Inca entre 1536 y 1537. Estas referencias no fueron accidentales —Guaman Poma podría haber optado por excluirlas (no todos los relatos españoles sobre el asedio mencionan milagros)[67]—. En otras palabras, él eligió incluirlas. ¿Por qué? Una posible respuesta sería que la ocurrencia de milagros respondía a explicaciones, formuladas por los partidarios de la defensa lesiva, de por qué los amerindios no abrazaron el cristianismo cuando se les presentó por primera vez —dado que los milagros no habían sucedido, los indios no habían sido persuadidos—. Otra posible razón para su inserción sería que Guaman Poma estaba escribiendo contra teólogos posteriores que habían introducido un giro en la trama: habían argumentado que los indios eran gentes tan inferiores que no se necesitaban milagros para convencerlos de la superioridad española (cristiana), a diferencia de lo que había sucedido con griegos y romanos (Adorno 2000, 31). Si bien puede ser cierto que la inclusión de milagros estuvo relacionada con cualquiera de estos argumentos, los milagros seguirían funcionando a favor de las narrativas críticas o celebratorias de la mano de Dios —a fin de cuentas, Dios había ayudado a los españoles—. Había, sin embargo, una pista poco estudiada en la NCBG que señalaba en otra dirección: los milagros no sucedieron para hacer que los españoles ganaran; ocurrieron para hacer que los incas perdieran de manera que los indios pudieran ganar —lo cual no fue una opción para ningún autor español, crítico o celebratorio—.

Cuando se apareció Santa María durante el asedio, "de uelle se espantaron los yndios y dizen que le echaua tierra en los ojos a los yndios ynfieles. Como Dios hizo milagro para hazelle merced y su madre bendita a los españoles cristianos" (Guaman Poma [ca. 1615] 1987, fol. [405] 403, 410). Hasta ahí, la cita

respaldó las lecturas tradicionales del milagro y la mano de Dios. Pero la oración continuó con una aclaración: "por mejor dezir que más quiso hazer merced la Madre de Dios a los yndios porque fuesen cristianos y saluasen las anuimas de los indios" (Guaman Poma [ca. 1615] 1987, fol. [405] 403, 410). Si los incas hubieran ganado, el gobierno inca habría continuado y, con él, la idolatría.

A la luz de su forma particular de concebir la idolatría de los pueblos indígenas del Perú, fue razonable que en la NCBG las representaciones de la intervención divina durante la conquista se refirieran principalmente a los indios, no a los españoles. Los primeros agradaban a Dios, quien expresaba su amor, ayudándolos. Los últimos fueron solo peones militares que tuvieron por función eliminar a los incas, pero completar esta misión no los hizo partícipes de la gracia de Dios[68]. De hecho, se podría argumentar que, en lo concerniente a los españoles, los milagros debían haberle recordado a Dios, de manera que se comportasen como buenos cristianos —un punto que claramente habían pasado por alto—.

De igual importancia, el objetivo de Dios no fue ayudar a los españoles a convertir a los indios; su objetivo fue ayudar a los indios a practicar su cristianismo —algo que, una vez más, no estaba en el horizonte de ningún texto español escrito en los Andes—. Es por eso que, en un hablar mezclado entre sardónico y directo, la versión de Guaman Poma del Padre Nuestro indio pidió la protección de Dios no solo frente a los enemigos habituales del hombre, como cualquier otro Padre Nuestro, sino también frente a los corregidores, sacerdotes y otros "ayudantes" coloniales ([ca. 1615] 1987, fol. [850] 836, 901). Esta solución también difirió de una posición común de

los cronistas influenciados por Las Casas: los mensajeros fueron indignos, pero entregaron el mensaje correcto. En el texto de Guaman Poma, los españoles no solo no fueron dignos del mensaje, sino que tampoco lo entregaron. No había contradicción, a diferencia de la crítica española de buena voluntad que, tan crítica como podría haber sido, mantuvo el privilegio. En resumen, la conquista fue la película de los indios, no la de los españoles. Es por eso que Guaman Poma destacó que, si los españoles hubieran llegado justo antes de que comenzara el gobierno inca, los indios se habrían convertido en santos ([ca. 1615] 1987, fol. [61] 61, 67). De haber conocido los indios a Dios, hubiesen siempre tenido el mejor orden posible, hubiesen vivido en contacto directo con él y hubiesen seguido manteniendo una relación con él a pesar de todo.

El tercer y último elemento que hubiese llevado a los lectores a ver la otra mano de Dios, fue la gracia —la cual en la NCBG se otorgó únicamente a los indios—. El Espíritu Santo aparece tan solo en tres de las 398 imágenes del texto: descendiendo sobre Martín de Ayala, hermano y maestro de Guaman Poma ([ca. 1615] 1987, fol. [14] 14, 13); descendiendo sobre indios pobres que rezaban en la iglesia ([ca. 1615] 1987, fol. [623] 609, 651); y descendiendo sobre una mujer india solitaria que rezaba ante la imagen de Cristo ([ca. 1615] 1987, fol. [837] 823, 883) — pero nunca sobre un español—.

No se puede subestimar la trascendencia de que solo los indios hayan sido los receptores del don de Dios en los únicos tres casos en que ello ocurre. La gracia de Dios no solo importaba como una manifestación puntual y extraordinaria de lo divino —esto era también cierto respecto al papel de los milagros—, sino que también era el elemento clave del nuevo régi-

men general de inteligibilidad del cual el texto invitaba a participar a los lectores. Como se mencionó, en su Memorial de la vida cristiana, Granada enfatizó repetidas veces que de los dos elementos clave que se deben considerar para el buen vivir, el cual era el objetivo final de un cristiano, lo más importante no era saber sino poder hacer [1565] 1994-1995, vol. II, 15-16). Granada preguntó: ¿por qué el hombre hace lo que es incorrecto si sabe que es así? Porque no puede evitarlo. Como resultado de la Caída, ningún hombre puede hacer lo correcto todo el tiempo —excede su poder natural—. Para superar esta limitación, necesita un suplemento sobrenatural, la gracia (Granada [1565] 1994-1995, vol. II, 15-16).

Fig. 2. “Martín de Ayala hermitaño/ don Martín de Ayala, excelentísimo señor, p[r]incipe / doña Juana Curi Ocllo, coya [reina] / en la ciudad del Cuzco” (Guaman Poma, 1615, 14)

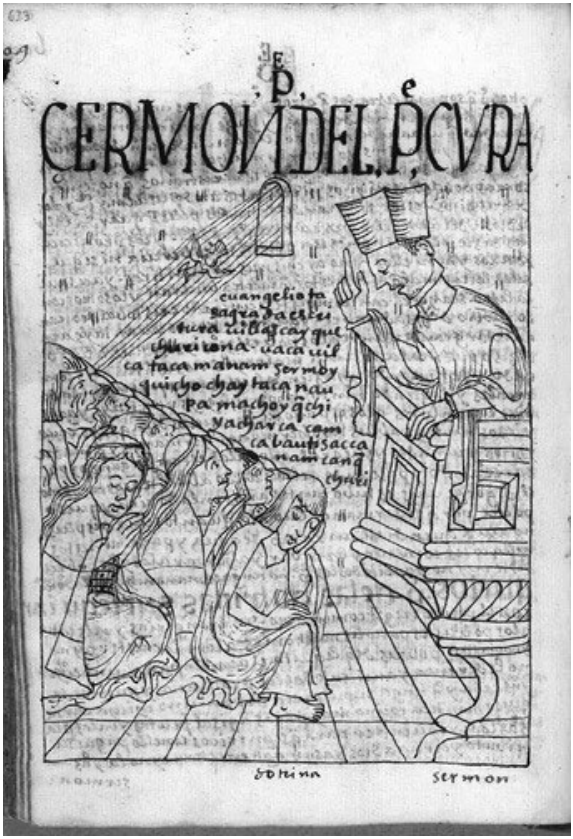

Fig. 3. “Evangeliota sagrada escritura uillascayque, churicona. Uaca uilcataca manam sermo y quicho. Chaytaca naupa machoyque chi yacharca. Camca bautisacca nam canque, churi [Hijos mios, les voy a anunciar el evangelio, la sagrada escritura. No deben servir a las divinidades locales. Antes, sus antepasados vivieron así, pero ustedes ahora ya están bautizados, hijos”] (Guaman Poma, 1615, [609] 623)

Fig. 4. "Cristiana" (Guaman Poma, 1615, [823] 837)

El maestro granadino dedicó gran parte de su Memorial a preguntas sobre la gracia. ¿En qué condiciones puede Dios otorgarla o retirarla? ¿Cuáles son los medios para acceder a ella? ¿Cómo funcionan? Como en casos anteriores, traer estos puntos de vista teológicos a una discusión colonial transformó completamente los términos de la conversación. En el texto de Granada, no solo la cuestión de saber no era un problema, sino que su Memorial tampoco hacía calificaciones sobre la raza o el origen —la gracia era un asunto personal e individual—. Es decir, todos los hombres estaban en la misma situación. En un contexto peninsular, dicha idea no era problemática; en un contexto colonial, era muy controvertida. Cuestionaba la piedra

angular del orden colonial: la diferencia entre españoles e indios. Omitirla significaba que cuando se trataba de explicar qué hacía o no un indio, la pregunta dejaba de guiarse por la línea de color. En cambio, se transformó en cómo cualquier hombre (independientemente de si era indio, español o negro) podía acceder a la gracia.

Con estos tres elementos en mente, el acertijo específico sobre la historia colonial (cómo reconciliar la mano de Dios con el hecho de que los indios sufrieron y los españoles quedaron impunes) dejó de serlo. Guaman Poma alertó a los lectores cristianos que no saltaran a conclusiones fáciles. Los milagros, dijo, eran muchas cosas diferentes: desde comprobar la caridad de los indios hasta los terremotos; desde plagas como la viruela y el sarampión hasta extraordinarias tormentas de nieve; desde cosechas afectadas por la helada hasta ratones y otras plagas. Los milagros incluso incluyeron, en otra titilante mezcla de expresiones sarcásticas y directas, "que enbía Dios a los malos cristianos a rrobar hazienda de los pobres y quitalles sus mugeres y a sus hijas y seruirse de ellas" (Guaman Poma [ca. 1615] 1987, fol. [95] 95, 89). ¿Por qué? Porque "con todo eso nos dize Dios que nos acordemos y llamemos y en cada hombre y en cada casa enbía Dios al mundo su castigo para que lo llamemos y demos gracia para que nos lleue a su gloria adonde uiue la Santísima Trinidad" (Guaman Poma [ca. 1615] 1987, fol. [95] 95, 89). Llamar a Dios era, según Granada, la forma más eficiente de acceder a la gracia y Guaman Poma hizo eco de esta idea en numerosas ocasiones a lo largo del texto. Fue esta línea de pensamiento teológico la que abrió la lectura del asedio de Cuzco como un ejemplo de intervención divina favorable a los indios, tal como se expuso antes. Los milagros no sucedieron para movilizar a los indios a convertirse ni para ayudar a los elegidos de Dios (también conocidos como españoles), tal como afirma-

ban las lecturas reduccionistas y prevalentes del colonialismo español. Más bien, ayudaron a los indios a deshacerse de los incas y, eventualmente, recordaron a los que se llamaron cristianos (pero no se comportaron en consecuencia) lo que era importante —una posición que ni los amigos ni los enemigos de los indios consideraron—.

Esta forma teológica alternativa de pensar acerca de la intervención divina también explicó, en términos diferentes al Concilio, por qué Dios eligió no castigar a quienes hicieron malas acciones y no recompensar a quienes hicieron buenas obras. En el primer caso, podía dejar que los pecadores se perdieran irremediablemente para que su castigo eterno fuera el más duro y definitivo. Granada explicó: "El castigo que merecen es el que Dios les da, que es el mayor que se les puede dar, que es dejarlos hacer lo que hacen toda su vida hasta que llegue la muerte, cuando les sucederá lo que suele suceder a aquellos que realmente nunca hicieron la verdadera penitencia" ([1565] 1994-1995, vol. I, 65). En el segundo caso, Dios podía permitir que los que obraban bien sufrieran para poner a prueba su fe, su paciencia y su perseverancia ante la adversidad, deseando que sientan su desamparo y olvido, rueguen a él por ayuda y para luego premiarlos con la recompensa más grande (Granada [1565] 1994-95, vol. II, 51-55). Si bien el vigésimo cuarto sermón mencionó la primera posibilidad, no solo no consideró la segunda, sino que también leyó las circunstancias actuales de los indios como evidencia de pecados pasados.

A estas formas teológicas alternativas de interpretar la intervención divina, con sus importantes consecuencias en términos de historia, Guaman Poma agregó un par más a medida que avanzó el texto. En la sección "Conzideraciones", les dio a los

lectores españoles en particular otra razón por la que no había castigo: había muchas oraciones efectivas pidiendo perdón y misericordia a Dios. "Santa María, Peña de Francia, ruega a su hijo señor Jesucristo, y los santos y santas, ángeles del cielo, por el mundo y por los pecadores" (Guaman Poma [ca. 1615] 1987, fol. [946] 932, 1026). Finalmente, hubo oraciones de "los questa en el mundo, saserdotes de los santos, clérigos, frayles y hermitaños y otros que no traen áuito, santos y santas señoras del mundo" (Guaman Poma [ca. 1615] 1987, fol. [947] 933, 1028).

En pocas palabras, las cosas no eran como los españoles en los Andes las hacían ver. Nada en el pasado había sido como dijeron que había sido, y los actos de Dios no eran legibles solo en las formas en las que los autores coloniales afirmaban de manera ubicua y seguros de sí mismos. Una comprensión teológicamente sólida de la historia providencial y de la gracia divina basada en autoridades cristianas de gran reputación contaba una historia completamente diferente. A partir de ello, se deducían claras consecuencias para la comprensión del futuro. Los españoles habían hecho su trabajo. Habían eliminado a los incas. Ahora, era momento de comenzar a caminar nuevamente por el camino de la historia universal —aquella que era realmente importante para todos—. Y, en cuanto de eso se trataba, los pueblos andinos siempre habían estado por delante de los españoles. Por lo tanto, la discusión en 1615 no debió haber sido sobre cómo enseñar o erradicar errores, sino sobre cómo dejar que sea lo que debía ser. Y, sin embargo, no era así. ¿Cómo explicó Guaman Poma las discrepancias entre la forma en la que las cosas eran y cómo debían ser? E, igualmente, si no más importante, ¿qué pensó que podía hacerse al respecto?

[46] Ningún investigador asume una única vía analítica. Sin embargo, él o ella desarrolla una en diferentes grados. Sin intención de presentar una lista exhaustiva, para la primera vía, véanse los numerosos artículos y libros de Adorno (e.g., 1989, 2000) y Quispe-Agnoli 2006; para la segunda, véanse Cox 2002; López-Baralt 1988, 1992; Ossio 1977, 2008; Wacthel 1973. Igualmente, en torno a la cuestión de la diferencia cultural está el argumento de que gran parte de lo que a menudo se considera como distintivamente andino en la NCBG se puede encontrar en los textos europeos de la época o expresa limitaciones técnicas y convenciones (Duviols 1983, 1987; Graulich y Núñez-Tolín 2000; Holland 2008; Plas 1996; Van De Guche 1992).

[47] La Grammática de Santo Tomás de 1560 es una excepción que confirma la regla: en ella, "cristiano lector" se refiere solo a los españoles.

[48] Los temas del bien vivir y bien morir, vigentes en el momento en el que Guaman Poma escribía, contaban con una larga historia en el pensamiento europeo y español (Eire 2002; Martínez Gil 1996; Montayés 1557; Rey 1952; Rey Hazas 2003).

[49] Como es sabido, Las Casas presentó a los españoles como malos cristianos y a los indios como buenos protocristianos. Toda la Brevísima fue un ejercicio de esta inversión. En otras palabras, Las Casas escribió desde la división español/indio: dio vuelta a la moneda e hizo de los españoles, los malos y, de los indios, los buenos, pero la moneda y sus implicaciones

teológico-políticas se mantuvieron. En última instancia, reafirmó la geopolítica del conocimiento que sostenía el privilegio español que él quería cuestionar. Guaman Poma siguió este modelo en ciertos casos, pero la mayoría de las veces lo desafió frontalmente: había españoles buenos y malos como había indios o negros buenos y malos. O, dicho de otro modo, había cristianos buenos y malos y no tenía nada que ver con que fueran indios, españoles o negros. Por eso, a pesar de las muchas similitudes entre el relato de Las Casas sobre los pueblos andinos prehispánicos y el de Guaman Poma, que los estudiosos han mencionado, sugiero que Las Casas representaba de muchas maneras un callejón sin salida conceptual para Guaman Poma.

[50] Las condiciones insufribles expresadas por estos soldados están estrechamente relacionadas con la idea de "normal colonial" (véase Lamana 2008).

[51] La ignorancia invencible era un concepto tomista medieval que adquirió un nuevo significado una vez que fueron "descubiertos" los pueblos que no habían recibido las buenas nuevas. Las nociones de implícito y explícito, que se aplicaban tanto al conocimiento como a la fe, eran también centrales para la defensa lesiva (véase Méndez Fernández 1993, 274-346).

[52] Sobre el tema del pensamiento sobrenatural y tomista, véanse Alfaro 1952; Méndez Fernández 1993.

[53] Para un resumen de la conversación de principios del siglo XVII, véase la obra de Gregorio García de 1607 Origen de los indios del Nuevo Mundo e Indias Occidentales.

[54] Para la identificación de un origen escolástico del conocimiento de los indios sobre Dios, véanse Adorno 1987, xxvii; 1989,105; Farías 2008, 149, 179, 188.

[55] Para la distinción entre verdades de diferentes tipos o grados de complejidad y, por lo tanto, más sencillas o más difíciles de entender, véase Méndez Fernández 1993, 123-133.

[56] Existen muchas referencias a la multiplicación de los indios (e.g., Guaman Poma [ca. 1615] 1987, fol. 49[49], 46, fol. 55[55], 52, fol. 58[58], 54-55, fol. 61[61], 58) y a la abundancia de la naturaleza en general, todo ello como prueba de la aprobación explícita de Dios (Guaman Poma [ca. 1615] 1987, fol. 73, 68)

[57] El papel de lo sobrenatural era un tema común y controvertido entre los autores españoles interesados en América. Mientras que los relatos providenciales españoles de la historia hacían de los españoles instrumentos de Dios (Colón, Cortés, Xerez, etc.) y describían sus actos como divinamente ordenados, los teólogos que abordaban en términos críticos el descubrimiento y la conquista de América por parte de los españoles se esforzaban por explicar el papel de lo divino en términos satisfactorios. Sus soluciones eran más elaboradas y completas: incluían una teología de lo sobrenatural que lo caracterizaba como el punto final de un largo, suave y natural camino por el que todos los hombres pasaban. En la obra de Vitoria, esto afectaba tanto al desarrollo individual como al de todos los pueblos (Méndez Fernández 1993). De esta manera, estos teólogos lograron eliminar en gran medida lo sobrenatural de la discusión sobre los amerindios —recuérdese el énfasis de Las Casas en la apelación de Pachacuti a la luz natural—. Vitoria

afirmó explícitamente que no se habían producido acontecimientos sobrenaturales durante la conquista, lo que utilizó para demostrar que no se podía esperar que los indios se convirtieran cuando se les contactó por primera vez ([1539] 1989, 90-93).

[58] Véanse, por ejemplo, Cabello Valboa 2011, 131, 145, 215; García 2005.

[59] La misma estructura está presente en la Relación de Cristóbal de Molina el Almagrista ([ca. 1553] 1968) y en el Memorial de Salinas y Córdova ([1630] 1957).

[60] Aunque Las Casas presentaba a los Incas como los que debían ser restituidos (Adorno 2000, 13-35, 59-61).

[61] Los registros históricos cuentan que para cuando la compañía española llegó a Túmbez, Atahualpa había enviado a un inca de alto rango, que era tanto un enviado como un espía. Guaman Poma, por el contrario, no hizo ninguna referencia explícita a las suposiciones o a cualquier incertidumbre que rodeara al enviado o a la reunión (véase Lamana 2008, cap. 1).

[62] En los capítulos previos al contacto, Guaman Poma mencionó de pasada que los Incas habían sido informados sobre el Viejo Mundo (Roma, Castilla, incluso Turquía) por sus huacas y hechiceros ([ca. 1615] 1987, fol. 111[111], 104, fol. 114[114], 108) y que los reyes Incas habían profetizado la llegada de los europeos [ca. 1615] 1987, fol. 262[264], 254, fol. 378[380], 384). La solución de Guaman Poma no es muy diferente a la de Alva Ixtlilchotlil: los amerindios siempre formaron parte de la historia del mundo y eran conscientes de

ello. El recurso a las profecías (un tema muy debatido por los estudiosos actuales) no es una prueba de mal agüero o una prueba de inferioridad, es una forma más en la que los autores amerindios cuestionan la geopolítica del conocimiento que organiza los textos y actos españoles.

[63] Un buen ejemplo de esto se encuentra en el pasaje ya citado de la Historia Natural y Moral de Acosta: "mereciendo sus pecados [de los indios] que les deje al altisimo Dios en poder de su enemigo, a quien escogieron por dios y amparo suyo" ([1590] 2002, lb. V, cap. 10, 321)

[64] La observación necesita cierta precisión. Los incas no son solo malvados según Guaman Poma. Siguiendo un marco bien establecido definido por Polo Ondegardo ([1571] 2014) y ampliamente utilizado por otros influyentes pensadores españoles (Lamana 2012), Guaman Poma separa el gobierno inca en buen gobierno y mala religión. Es cierto que tuvieron un contacto cercano con el diablo y que, como resultado, la idolatría comenzó en los Andes. Pero, por otro lado, fueron los mejores exponentes del buen gobierno y su orden moral siguió de cerca la ley natural. Sin embargo, lo que ningún otro autor hizo fue insertar esta división dentro de una narrativa histórica que también era dual.

[65] "Gente nueva en la fe" o gente "de cortos y tiernos entendimientos" ("Tercero catecismo" [1585] 1990, 625).

[66] Véase Guaman Poma [ca. 1615] 1987, fols. 235[237]-300(302], 228-298.

[67] Sobre el surgimiento de la tradición milagrosa, véase Duviols 1962.

[68] Desde Colón pasando por Cortés y hasta Pizarro, las narraciones españolas presentan sus logros, contra todo pronóstico, como una mezcla de intervención divina y de fe (del héroe); está implícito que existe un círculo virtuoso en el que los buenos actos son recompensados con la gracia, la que fortalece el yo y produce nuevos y aún mayores hazañas, etc. Existe una relación uno a uno. En cambio, en la NCBG no hay héroes. No solo eso, sino que los conquistadores españoles son presentados de la manera menos favorable posible. Por lo tanto, está claro para el lector que no puede haber un círculo virtuoso. Por consiguiente, los actos de intervención divina directa mencionados por Guaman Poma, a diferencia de los de los relatos españoles, presentan héroes que son estrictamente divinos: la Virgen, Santiago, los santos, el Espíritu Santo, etc. La eliminación de los conquistadores dice que no deben ser recompensados en la otra vida (una reivindicación teológica) de la misma manera que no deben ser recompensados en la tierra (una reivindicación política).

Capítulo 3

El presente colonial explicado a hombres ciegos que están cabeza abajo

Una vez que la narrativa histórica impensable, aunque totalmente razonable de la NCBG llegó al presente, el texto cambió, pasando a describir cómo eran verdaderamente las cosas y argumentar cómo debían ser. Esta segunda parte, a menudo llamada "Buen Gobierno", tiene diferentes secciones. La primera examina a todos y cada uno de los actores sociales coloniales imaginables, diciéndole a cada uno de estos cristianos lectores lo que hacen bien, lo que no hacen y lo que deberían hacer en lugar de eso. Las siguientes dos secciones, que tienen destinatarios específicos, están en línea con el debate en torno a los decretos reales de 1601 y 1609 sobre el trabajo minero forzado: la primera, las Conziderazioni, es una especie de recapitulación dirigida a lectores españoles y, la segunda, presenta un diálogo ficticio con el rey en el que Guaman Poma enumeró problemas y sugirió cambios. Después de realizar una descripción de las ciudades del Perú, sigue uno de los capítulos más comentados del texto, "Camina el Autor", donde se narran las experiencias de Guaman Poma mientras viaja hacia Lima, donde tenía la intención de entregar la NCBG para que finalmente llegara al rey. El libro termina con un listado de tareas pendientes que tendrían las autoridades coloniales a fin de ayudar a los indios a prosperar.

En el estudio más detallado realizado de la transición entre la primera y la segunda parte del texto, Rolena Adorno la carac-

teriza como un giro de la historia hacia el sermón. Este cambio en el método de entrega, sostiene ella, atestigua tanto el fracaso de los discursos legales y políticos como medios para la reforma, así como el fracaso de Guaman Poma en dar sentido de una manera coherente a lo que sucedió desde la llegada de los españoles. Al adoptar el género del sermón, pretendió usar su efectividad emocional para conmover a los lectores, especialmente al rey. Sin embargo, incluso ese intento fracasó. El texto se vuelve cansinamente repetitivo —no hay una trama general, tan solo una serie de comienzos y pausas que terminan en desesperación—. Así, señala Adorno, cuando se acercó a pie a Lima, Guaman Poma exclamó: "Mundo al reués, es señal de que no hay Dios y no hay Rey, está[n] en Roma y en Castilla›› (Adorno 2002, 78-79, 140-142). Ampliando el estudio del uso que Guaman Poma hace de la retórica del sermón para incluir discursos proféticos apocalípticos, Rocío Quispe-Agnoli también ve el cambio como una indicación de la incapacidad de Guaman Poma para explicar de manera satisfactoria los males que afectaban a los pueblos nativos en tiempos coloniales. Sin embargo, al destacar los elementos arbitristas del texto, ella sugiere que él todavía tenía la esperanza de que el rey se ocuparía de la situación una vez que estuviera debidamente informado (Quispe-Agnoli 2006, 38-91, 88-89, 253-257). Juan Ossio toma un camino diferente para explicar el objetivo arbitrista de la "carta al rey" de Guaman Poma (1977): buscó reconciliar las ideas andinas y occidentales del orden y el tiempo. En este sentido, el rey español es el sucesor del Inca, un mediador entre los órdenes humano y divino y, como tal, el único que puede proporcionar una solución a un mundo que la presencia española ha puesto cabeza abajo, un verdadero "Pachacuti" (Ossio 2008, 25, 200-272).

A continuación, presento una interpretación alternativa de la así llamada segunda parte del texto. Sostengo que, como la anterior, no estuvo orientada a remediar el presente a través de la acción directa (una reforma que un rey persuadido llevaría a cabo) sino a la enseñanza. Además, la solución se ubicaba en el futuro, pero no porque no hubiera nadie en el Perú capaz de poner en marcha soluciones políticas; más bien, esto se debía a que la única forma de arreglar las cosas era cambiando la forma en la que la gente veía la realidad. Era una transformación interna que requería tiempo y que ninguna autoridad habría podido llevar a cabo. Hacer posible ese cambio, lector por lector, exigía desafíos constantes al sentido común de los lectores y mucha repetición, de manera que, a medida que el efecto se iba acumulando, el cambio de visión se convertiría en un nuevo sentido común. Estos desafíos, que en la primera parte del texto estaban presentes en forma de relatos históricos desconcertantes, en la segunda parte estaban presentes como sorprendentes relatos cortos que enfrentaban a los lectores con las formas en las que el mundo colonial estaba al revés.

Si bien los relatos operan simultáneamente a diferentes niveles, en aras de la claridad, en cada una de las siguientes tres secciones hago hincapié en diferentes rasgos del proyecto pedagógico general. La primera sección aborda la repetición. Sostiene que lo que puede parecer como lo mismo que se repite una y otra vez, fue, de hecho, una colección de intentos singulares de que los lectores reconociesen las diferentes formas en las que la colonialidad se manifestaba en la vida cotidiana con el fin de cuestionar el privilegio. La siguiente sección se centra en el caminar de Guaman Poma. Argumenta que no importaba el lugar al que se dirigía o lo qué podía lograr allí; lo que era importante era lo que enseñaba mientras caminaba. Una vez que se la mira con el lente teológico específico de Guaman Poma, la

caminata se revela a sí misma como enseñando no fracaso sino éxito y validación. La sección final se centra en la retórica eclesiástica. Sostiene que la usó no para motivar a los lectores (prominentemente al rey) a hacer reformas, sino para que todos los lectores vieran el mundo de otro modo. Ese sería el verdadero cambio revolucionario. Hasta entonces, los administradores coloniales debían disminuir el daño, siguiendo las sugerencias mes a mes con las que termina el libro.

Una etnografía de la colonialidad y el privilegio

Se ha sugerido que los "capítulos etnográficos" de la NCBG (la parte así llamada "Buen Gobierno") ofrecen una fuerte crítica al colonialismo español. Como un espejo inverso de los discursos colonialistas, presentan de manera reiterada los abusos y pecados de los españoles y el sufrimiento y las buenas acciones de los indios. Si bien no son pocos los ejemplos para respaldar esta lectura, este marco interpretativo también enfrenta algunos problemas. Para que funcione, los españoles siempre tendrían que ser malos y los indios siempre tendrían que ser buenos —y, sin embargo, esto no es así—. En muchos casos, hay indios malos y, en otros, hay españoles buenos. Guaman Poma no presentó a todos los españoles como malos y a todos los indios como buenos porque eso hubiese reproducido la división constitutiva del pensamiento racial español que él cuestionó. Es por eso que la inversión radical de Las Casas, ejemplificada ampliamente en la Brevísima (1552), no fue atractiva para él. En cambio, él enfatizó acciones individuales. Los indios, tanto como los españoles o los negros, podían actuar bien o no. Podían condenarse a sí mismos o no. Debido a que todos ellos respondían a la forma en la que eran realmente las cosas (dictada por el orden del logos), todos eran iguales. Al mismo tiempo, no todos se desviaban de la misma manera —o por las mismas razones—de la forma en la que eran realmente las cosas. Y, lo que era igualmente importante, no todos eran conscientes de esto.

Abordar estas diferencias requería cambiar el análisis de discutir cómo eran las cosas a discutir la forma en la que las personas le daban sentido a cómo eran las cosas. En otras palabras, dado que la diferencia era entre cómo algunos pensaban que era la realidad (aquellos que cosechaban la mayoría de los beneficios de esa forma de pensar) y cómo era realmente la realidad, la tarea central era deshacer los efectos del velo sobre aquellos (españoles, indios o negros) que solo veían la proyección en la pantalla y la tomaban como algo real, encontrando en la película ya fuese validación o condena. Para exponer el funcionamiento del pensamiento racial y la colonialidad, Guaman Poma enfrentó a los lectores a las diferentes formas en las que estas distinciones entraban en juego en situaciones coloniales cotidianas. En pocas palabras, los relatos ofrecieron una etnografía conceptual. Confrontaron a los lectores con discrepancias y anomalías y ofrecieron una solución solo si los lectores dejaban que las premisas que empleaban —sus formas habituales de ver el mundo—se estrellasen. Un buen lugar para comenzar a desarrollar las complejidades del texto es un conocido pasaje de las Conziderazioneses en el que llamó extranjeros (mitimaes o foráneos) a los españoles:

aues de conzederar que todo el mundo es de Dios, y ancí Castilla es de los españoles y las Yndias es de los yndios y Guenea es de los negros. Que cada destos son lexítimos propietarios… La ley de Castilla… que a razon de los yndios que se quenta y le dize por la ley, y la de llamar [de] estrangeros, y en la lengua de los yndios, mitmac, Castilla manta samoc, que uinieron de Castilla. (Guaman Poma [ca. 1615] 1987, fol. [929] 915, 1004-1005; mi énfasis).

Decir que la ley de Castilla era válida en España pero que en el Perú la ley india debería ser la ley, se ajustaba al marco teológico-jurídico establecido por Las Casas en sus Doce dudas de 1565 (Adorno 2000, 25-26); y decir que los españoles deberían llamarse mitmacs insertaba categorías locales en el mapa de Las Casas (Ossio 2008, 208-209). Pero decir "que a razon de los yndios que se qüenta y le dize por la ley", significaba enfatizar que, a fin de cuentas, el problema era por qué la narrativa dominante decía lo que decía. Puso de relieve la abismal diferencia entre la posición de las partes que existía en la mente de los españoles. Los españoles pensaban que los indios eran una subespecie cuyas costumbres estaban bien cuando participaban solo aquellos con necesidades especiales (como en los torneos solo para niños, en los que las reglas para adultos se modifican o no se tienen en cuenta) —pero cuando se trataba de lo real y los adultos estaban involucrados, la ley española era la ley—.

¿Cuál fue la respuesta de Guaman Poma frente al hecho de que los españoles actuaran como si los indios y las cosas indias fueran no solo diferentes sino una variedad inferior al estándar? No fue una reescritura que enfatizó la igualdad (como en el caso del cristiano lector) sino una reescritura de la diferencia que contrastó la diferencia colonial con la correspondencia entre los órdenes terrenal y divino. La diferencia colonial, tal como Guaman Poma la conceptualizó en este caso, estaba respaldada por la narrativa occidental de la historia global y universal (dos pero una), con su (sus) orientación, causalidad y agencia privilegiadas —desde Europa hasta las Indias, impulsada por los españoles—. La primera era un pasado particular que sería reemplazado por el futuro universal de la segunda. Es por eso que las formas y leyes occidentales eran superiores y las de los indios podían ser ignoradas. La narrativa histórica de Guaman Poma, en cambio, no tenía una orientación privile-

giada y tenía una causalidad y agencia diferentes: era diseño de Dios que hubiera indios en los Andes, donde habían desarrollado su orden —que era lo más parecido posible al correcto—. Como consecuencia, no solo no podía darse por sentado que la ley de Castilla era la ley, sino que también mostraba una ignorancia de un tipo muy especial: los españoles no podían comprender el mapa conceptual general, el verdadero orden que permitía a las personas darle sentido a las experiencias cotidianas que enfrentaban. En otras palabras, los españoles a menudo confundían su estar en el Perú con lo que veían hacer a los españoles en el Perú, de la misma manera que el cacique en el ejemplo de Santo Tomás supuestamente lo hizo con los cristianos y los sastres (véase capítulo 1). Y no sabían que no sabían.

Esta diferencia, central para Guaman Poma a lo largo del texto, no implicaba necesariamente ninguna otra diferencia —ya fuese cultural o epistemológica (como la llaman los pensadores de hoy en día) o nacional o histórica (como los pensadores del siglo XVI la llamaban a menudo)—. Los españoles regularmente se apartaron de —y fueron ciegos a— no otros órdenes (en plural), sino del orden que tomó una forma particular en el Perú y otra en España, pero que se mantuvo igual —las cristiandades plurales, una idea impensable para aquellos que fundieron lo universal con ellos mismos, y una que hizo de la de Guaman Poma una teología decolonial antes de que el término fuese inventado[69]—.

Si bien este primer ejemplo de la etnografía conceptual de Guaman Poma enfrentó la colonialidad argumentando que había diferencias —aunque no del tipo que la mayoría de los españoles eran capaces de imaginar—, otros demostraron lo

contrario: los mismos principios y leyes deberían ser válidos para cualquier persona, independientemente de dónde se encontrara y quién fuera. Y, sin embargo, no lo eran, lo que a su vez hizo que guiarse por la ley colonial fuera una afirmación de privilegio. Un buen ejemplo recurrente era el de los impuestos, que Guaman Poma relacionó con cuestiones de sangre y estatus. En los capítulos del "Buen Gobierno", reiteradamente llamó la atención de los lectores sobre los siguientes sinsentidos: mientras que a los indios se les llamaba tributarios, a los españoles en los Andes no se les denominaba pecheros. Tributario se refería en el Perú a la condición social de cualquier indio (salvo los señores étnicos), ya que todos tenían que pagar un tributo (impuesto personal) por el simple hecho de ser indios. Y si bien se usaba para referirse a los impuestos, en la península española se relacionaba con la diferencia religiosa —era el nombre del pago que los cristianos que no se convirtieron tuvieron que hacer a las autoridades musulmanas antes de la Reconquista (Seed 1995, 69-99; 2001, 73-81)—. Pechero, por otro lado, se refería en España a la condición social de cualquier español que tuviera que cumplir con la obligación de pagar un pecho (impuesto personal). Distinguía a los plebeyos de los nobles, quienes estaban exentos del pago. El problema terminológico apuntaba a un problema actitudinal mayor y bien conocido: los españoles, desde el momento en que pisaron América, actuaron como si nadie fuera su señor y ellos fueran los señores de todo y de todos.

Debido a que la terminología legal efectuó una transformación irracional, Guaman Poma argumentó que los españoles en el Perú "deberían pagar el impuesto personal de Su Majestad, porque es la ley de Castilla y son hijos de pecheros; incluso si fueran conquistadores, tienen que pagar, y es justo que paguen" (Guaman Poma [ca. 1615] 1987, fol. [471] 467, 478). En otras

palabras, era quién se era lo que determinaba el estatus de las personas, no dónde estaban, qué hacían o cuánto dinero podían tener. Un pechero no dejaba de serlo en América[70]. Téngase en cuenta que el problema señalado por Guaman Poma no fue uno de un orden indígena que estaba alterado, sino de los órdenes indígena y europeo que estaban alterados en las colonias, porque eran colonias. Su solución fue que todos los europeos llevasen un documento "en el pecho" que identificase "ci es pechero, ci es hidalgo, ci es cauallero, ci es judío o moro o mestizo o mulato o negro" (Guaman Poma [ca. 1615] 1987, fol. [546] 532, 560)[71].

La declaración, radical como lo fue desde un punto de vista racial y político, también intentó intervenir en el acalorado debate en torno a las cedulas reales de 1601 y 1609 que regularon el trabajo del indio. El quid del debate fue provocado por la caída de la población andina que pagaba impuestos a fines de la década de 1590 y principios de 1600. Y aunque hubo muchas voces y opiniones (españolas) en el debate, todas giraron en torno a cómo manejar mejor las demandas sobre la mano de obra india para que la población indígena creciera nuevamente asegurando la supervivencia del sistema[72]. Si bien muchos de los puntos que Guaman Poma sostuvo (principalmente en las Conziderazioni y en su diálogo ficticio con el rey), hicieron eco a puntos planteados por otros participantes en el debate, la reclasificación de todos los contribuyentes (independientemente de quiénes fuesen y de dónde viviesen) como pecheros, fue solo suya[73]. Y significó nada menos que poner el mundo al revés: en lugar de presentar a los indios como el problema, tal como sostenían los españoles, señaló que los españoles lo eran —tanto lo que hacían como lo que pensaban—. El destacó la naturaleza artificial de la cotidianeidad colonial al señalar, lleno de humor ácido, que cuando una mujer india daba a luz a un

indio (por lo tanto, a un contribuyente), en vez de un mestizo engendrado por un español abusivo, aquellos que estaban en el poder en el Perú colonial lo encontraban "escandaloso" ([ca. 1615] 1987, fol. [984] 966, 1061).

Y, había aún más en el argumento. En cuanto al tributo —dado que era una palabra que relacionaba los impuestos con la diferencia religiosa y los indios siempre habían sido y eran cristianos, como lo demostró abundantemente la narrativa histórica de la NCBG—, "quien digere tributo o taza peca mortalmente porque de libre le haze esclabo", porque "lo que Dios no hizo no puede hacello su criatura" (Guaman Poma [ca. 1615] 1987, fol. [902] 888, 972). Por lo tanto, "que … no se llame tributario sino pecheros; alcaualeros, los hijos de los principales, y los uajos yndios, pecheros" (Guaman Poma [ca. 1615] 1987, fol. [995] 977, 1072). De la misma manera que los pecheros españoles no dejaban de serlo en América, los pecheros indios no dejaban de serlo una vez que llegaron los españoles.

Además (o precisamente por esa razón), les recordó a los lectores el verdadero orden de las cosas: "Porque la ley de cristianos es todo una, el gouernador y la justicia a de creer lo que dize el euangelio y la sagrada escritura de Dios y guardar la ley de Dios y del rrey nuestro señor", no hacer esto "es mentira y se engaña en ello obediencia" ([ca. 1615] 1987, fol. [471] 467, 478). Nótese la elección de palabras: no creer lo que Dios ordenaba no era simplemente incorrecto, era "una mentira", y no seguir la palabra de Dios y aun así afirmar ser cristiano, era engañar a la obediencia —es decir, fingir o pretender hacer o ser lo que uno no era—. La elección de la palabra implicó una inversión de otra idea española común sobre los indios: los indios

convertidos pretendían ser cristianos. Los clérigos y administradores en los Andes frecuentemente declararon que los indios fingían. La inversión de Guaman Poma, como suele ser el caso en la NCBG, conectó lo que (en las colonias) eran fenómenos dispares (impuestos y conversión), exigiendo la abstracción del lector —exactamente la capacidad que los españoles negaron unánimemente a los indios—. En resumen, el ejemplo pedía a los lectores que hicieran dos cosas relacionadas: primero, visualizar que el orden social colonial era incorrecto y artificial y, segundo, aceptar que los españoles eran menos capaces que los indios de tener un pensamiento abstracto, ya que los primeros no podían ver mientras los ojos de los segundos eran bastante agudos.

El ejemplo anterior dio contenido al problema (colonial) de acatar la ley como una afirmación de privilegio —después de todo, era la ley colonial la que les permitía a los españoles dejar de ser pecheros, la que constituía en tributarios a los indios y la que afirmaba que la ley de Castilla reemplazaba a la ley originaria[74]—. Los siguientes ejemplos de la etnografía conceptual de Guaman Poma encaran a la hermana de Jano: la práctica de ignorar la ley como una afirmación de privilegio —lo que tenía mucho sentido porque, después de todo, el privilegio era el privilegio—. El primer ejemplo abordó la práctica colonial habitual de ignorar las leyes coloniales con el argumento de que el rey no había sido informado adecuadamente antes de emitirlas y que eran contrarias al bien común. Cambiando del modo de exposición lógico-argumentativa al de la experiencia personal, como lo hacían los cronistas españoles cuando querían ilustrar algún punto que sostenían sobre los indios, Guaman Poma contó la siguiente anécdota: mientras él caminaba, llegó a una ciudad donde un español le dijo que estaba perdiendo el tiempo, que debía hacer que los indios trabajaran tanto como

las autoridades locales españolas quisieran. Guaman Poma respondió que el trabajo que se les pedía a los indios que hicieran excedía lo que estipulaban las ordenanzas; el español respondió: "Sepa que las hordenanzas … son buenas para yyndios, que no para los españoles. Que las hordenanzas y leys están en Castilla de los españoles. Somos libres. Y ací te digo que nos canséys. Texe, hila de priesa. Con eso acauarés y se contentará ellos" ([ca. 1615] 1987, fol. [1116] 1106, 1183).

No hubo simulación, ni discurso de amor severo, ni invocación al bien común. Simplemente lo dijo tal como era: había privilegio y estaba bien. En Castilla, los españoles estaban restringidos por el imperio de la ley, la ley castellana. En el Perú, no lo estaban; eran "libres". Uno podría leer la recomendación a los indios de que no se molestasen en discutirlo como un ejemplo más del hecho de que Guaman Poma creía que no había solución. Creo que si bien esa lectura no estaría necesariamente equivocada si uno estuviera pensando en cómo funcionaban realmente las colonias, existe en el mismo ejemplo otro nivel de significado y, por lo tanto, otro propósito: hizo visible que, para los españoles, el privilegio era constitutivo del orden colonial de las cosas, ya sea que fuera legal o no.

De este modo, Guaman Poma anticipó posteriores descubrimientos académicos sobre Occidente. Primero, señaló el vínculo causal entre el colonialismo y la blanquedad: si bien había diferentes tipos de personas en Europa, una vez que estaban en América, todas se volvían blancas. Y ser blanco no tenía, en última instancia, nada que ver con el color de la piel o el lugar o el origen —los nativos podían ser tan blancos como los españoles—. En segundo lugar, destacó que las colonias eran diferentes, que estaban en un permanente "estado de excep-

ción" (Agamben 2005). El Perú era un lugar en el que la excepción era la norma, lo cual tenía como resultado sensaciones de jerarquía y humillación profundamente encarnadas, un "normal colonial" (Lamana 2008, 14). Pero a diferencia de la formulación de Agamben, la excepción de Guaman Poma resultó tanto del marco legal del Estado como de la práctica cotidiana. No había una excepción real en la ley del Estado —era solo una manifestación de una estructura más grande de naturaleza colonial y racial—.

La pedagogía del siguiente ejemplo revirtió la de los ejemplos anteriores, aunque tenía el mismo objetivo. Para exponer la colonialidad, Guaman Poma transportó al contexto del Perú lo que en un entorno español era un comportamiento ordinario. El resultado de este cambio contextual fue que lo ordinario se volvió inmediatamente extraordinario e incluso impensable. Los lectores fueron llevados una vez más al contexto de la experiencia personal, lo que hizo que el cambio fuera más efectivo. Mientras continuaba caminando, Guaman Poma se topó con un grupo de hombres y mujeres españoles que salían de un tambo sin indios que llevaran sus cosas, lo cual era la práctica de la tierra. Sorprendido, Guaman Poma les preguntó por qué no lo era el caso, a lo que respondieron "que más quería yr ellos cargados que cargalle a los pobres yndios, lo cual en la ley de cristiano y en Castilla no se cargauan a cristiano, cino a caballo, animal. Que para ello le dio Dios a los animales, que en Castilla que no se daua mitayo ni guía. Y ací, temo a Dios" ([ca. 1615] 1987, fol. [1132] 1122, 1195).

Nótese que el argumento no fue que las leyes coloniales prohibían el uso de los indios como cargadores (lo cual hacían). Fue que en Castilla los cristianos no eran utilizados como car-

gadores; no era justo según la ley de cristiano. El cuento equiparó a indios y españoles (todos eran cristianos) e hizo que lo que era normal en España fuera normal en el Perú. Como resultado, lo que colisionaron no fueron las culturas, sino los sentidos encarnados del orden, lo que trajo la colonialidad a un primer plano. El problema que este ejemplo trasmitió no fue el caos que resultó del choque entre un orden moral indígena perfecto y uno que no lo era (Ossio 2008, 201-240), sino el hecho de que el orden (la ley de cristiano) funcionaba en España, pero no en los Andes. Además, en este ejemplo se evidenciaba una pedagogía que funcionaba a través del sarcasmo y lo imposible. El intercambio fue descaradamente falso y, de hecho, casi hilarante —los españoles nunca cargaron sus propios bultos en los Andes—. Esto, sin embargo, no lo hizo menos penetrante. Por el contrario, tal como sucedió cuando Guaman Poma llamó "embajadores" a Pizarro y Almagro, enfrentó a los lectores con el sinsentido de la práctica colonial. La paradoja que ningún lector colonial podía pasar por alto era que no existían tales españoles —y, sin embargo, eso servía para condenar aún más a los colonizadores, no para exculparlos —.

El siguiente ejemplo del asombroso análisis conceptual y la pedagogía de Guaman Poma que puedo identificar, funcionó al revertir la maniobra que hizo en los dos ejemplos anteriores. Para asegurarse de que los lectores occidentales no pudieran evadir la discrepancia entre cómo eran las cosas (el orden colonial de las cosas) y cómo realmente eran y deberían ser (el verdadero orden de las cosas del logos), trasladó la condición extraordinaria del entorno local a lo ordinario de un pueblo español. El resultado fue un tipo diferente de impensable. Con un ejemplo sencillo en un lenguaje simple —es decir, exactamente como los sacerdotes recomendaban que se explicaran las cosas a los indios— aclaró el punto y preguntó:

si bosotros en tu tierra fuese un yndio dacá y os cargase como a caballo y os arrease dándoos con palos como a bestia animal y os llamase caballo, perro, puerco, cabrón, demonio, y fuera desto os quitase buestra muger y hijas y hacienzas e buestras tierras y chacaras y estancias con poco temor de dios y de la justicia, conzedera destos males qué dixérades christianos. Me parese que le comiérades bibo y no estubiérades contento ([ca. 1615] 1987, fol. [964] 950, 1046).

En otras palabras, ¿qué habrían hecho los españoles si los indios se hubieran comportado en España de la misma manera en la que los españoles se comportaban con frecuencia en el Perú? Se los habrían comido vivos. El argumento, directo y simple, implicaba ironía. Al imponer a los lectores españoles lo extraordinario de la cotidianeidad colonial, Guaman Poma reflejó la pedagogía religiosa y, una vez más, le dio un giro decolonial: los clérigos tenían la intención de hacer que los indios se dieran cuenta de lo extraordinario de sus formas ordinarias, cómo se desviaban de la razón.

Se puede argumentar que Guaman Poma resumió acertadamente este estado de excepción, racialmente organizado de manera artificiosa, con la bien conocida expresión de "el mundo al reués". Sin embargo, esta expresión citada con frecuencia funcionó de diferentes maneras en diferentes momentos que es importante distinguir para comprender plenamente sus significados. En estudios especializados sobre la NCBG, la referencia citada más comúnmente es: "el mundo al reués". Es señal que no ay Dios y no ay rrey, está en Roma y Castilla" ([ca. 1615] 1987, fol. [1136], 1126, 1197). Pero de hecho continúa: "para los pobres y castigallo, ay justicia; y para los rricos, no hay

justicia" ([ca. 1615] 1987, fol. [1136] 1126, 1197). Leído en el contexto del texto, estuvo dirigido a los malos cristianos (sin un color de piel o lugar de origen específicos) y "el mundo" se refirió a su significado teológico. Se quejaba de aquellos que estaban más interesados en la codicia que en la compasión y que pretendían administrar justicia, pero solo servían a sus propios intereses. En este caso, esta bien conocida expresión no indicaba desesperación (la imposibilidad de alcanzar la justicia), como a menudo se entiende, sino que era una descripción conceptualmente informada y etnográficamente fundada de lo que había: el mundo estaba al revés porque las prioridades y las formas de dar cuenta de él estaban al revés.

Es por eso que la oposición no fue entre indios y españoles (como hubiera sido si es que se consideraba una lectura del texto siguiendo líneas de enfrentamiento cultural), sino más bien una entre pobres y ricos. Cuando se trataba de castigar a los pobres (en gran medida, pero no solo, indios), la justicia estaba a mano sin falta alguna; cuando se trataba de castigar a los ricos (indios o españoles), no lo estaba. Por otro lado, Dios y el rey estaban en Castilla no porque no les importara el Perú —como alegaban explícita o implícitamente los españoles—, sino porque estaban allí de la misma manera en la que las leyes que restringían a los españoles estaban en Castilla y también lo estaba el orden moral de los cristianos. La metrópoli era el lugar donde supuestamente las cosas eran tal como debían ser (al menos, eso es lo que los españoles decían y parecían creer). Las colonias eran el lugar donde lo que estaba al revés, aquello que no seguía a la razón, era la norma. Y para empeorar las cosas, aquellos que veían el mundo a través de la blanquitud y la colonialidad eran incapaces de reconocerlo y/o aceptarlo —como lo diría Baldwin, "no lo saben y no quieren saberlo" (1993, 5). Al igual que los remeros a los que el soldado de Bartolomé Álvarez

les quiso demostrar que estaban equivocados (véase el capítulo 1), quienes le habían dicho que Dios estaba en Castilla y habían agregado, con mucha ironía, que el sol iba allí todas las noches para informarle sobre todas las cosas que los españoles hacían mal a los indios (véase capítulo 1), Guaman Poma irónicamente señaló que iba a informar al rey de todo, aunque sabía bien que el rey era parte del problema, no su solución.

La segunda ocurrencia del mundo al revés, citada con menos frecuencia que la primera, aparece dos páginas más adelante. Ya en Lima, hacia el final de su viaje, Guaman Poma informó haber visto la ciudad repleta de "yndios ausentes y cimarrones hechos yanaconas, oficiales siendo mitayos, yndios uajos y tributarios, se ponian cuello y bestia como español y se ponia espada, y otros se tresquilaua por no pagar tributo ni seruir en minas. Ues aqui el mundo al reues" ([ca. 1615] 1987, fol. [1138] 1128, 1198). Esta vez, el mundo era el mundo real, no el material como opuesto al divino. Y estaba al revés de dos maneras relacionadas. Primero, los indios hacían todas esas cosas para evitar tener que pagar tributo y trabajar en las minas, mientras que los españoles no lo hacían. Si todos hubieran contribuido, no habría habido ningún incentivo para dejar de ser indio. En segundo lugar, si bien la conversación debería haber girado en torno a por qué los pecheros españoles evitaban pagar tributo y trabajar en las minas, giraba en torno a por qué los indios lo hacían. El mundo estaba al revés debido a que todo esto, que era tan claro como el agua, no parecía ser obvio. Como resultado, los indios se vieron obligados a vivir una vida artificial, fingir que el mundo tenía razón y aceptar ser el problema (un precedente de cuatrocientos años del problema del indio) cada vez que la máquina colonial no funcionaba como se deseaba. En otras palabras, tenían que vivir al revés para que la realidad

les quedara bien, como un traje de pelo de camello mal diseñado, y pretender que todo tenía sentido[75].

La manera de proceder: Caminar como reivindicación y éxito

Si bien el final real del libro es un listado anualizado de tareas para las autoridades coloniales, los relatos acerca del desorden colonial terminan con una sección denominada "Camina el Autor". La sección es particular porque Guaman Poma se convierte en su personaje principal (el caminante) y también debido a las constantes dificultades que rodean su viaje. A medida que caminaba "desnudo", pobre y con escasa comida, se enfrentó una y otra vez a situaciones injustas; en cada oportunidad denunció la injusticia, argumentó para que ocurriera lo correcto y fracasó —los malos ganaban, los buenos perdían—.

Este camino arduo y penoso, así como el reiterado fracaso, han tenido diferentes interpretaciones. Para algunos académicos, el capítulo revela que el andamiaje general de la NCBG se viene abajo. No hay Dios, ni justicia, ni héroe, ni esperanza — se desmorona el plan de reforma de Guaman Poma para reparar el mundo al revés, la coherencia del texto flaquea y los lectores quedan con una iteración y desesperación sin sentido (Adorno 2000, 78-79, 140-143). Otros proponen una lectura un poco más optimista: el capítulo muestra la fe de los pueblos andinos en el poder de la escritura. Si bien es claro que no había remedio en el Perú y Guaman Poma, mientras camina, se vuelve cada vez más pesimista, aún mantenía la esperanza de que una vez que entregara su texto al rey, este último remediaría el caos (Quispe-Agnoli 2006, 252-257)[76].

Sugiero que, por muy importante que parezca, la cuestión no fue lo que lograría al final del viaje (la entrega del texto al rey) sino lo que enseñó en el camino a los lectores—un objetivo pedagógico—. La clave de esta interpretación radica en ver la caminata a la luz de la interpretación teológica de Guaman Poma. Ver su andar como un fracaso (independientemente de si entregó el texto o no) seguiría el mismo principio que ver la conquista como algo que favorecía a los españoles y castigaba a los indios —implicaría aceptar la representación de la acción humana basada en la lectura particular de la teología que los pensadores coloniales defendían y Guaman Poma rechazaba—. Si los lectores adoptaban en cambio su particular enfoque teológico, la caminata enseñaría sobre el éxito, no sobre el fracaso, sobre la validación, no sobre la condena, y sobre cómo ver la realidad de una manera nueva.

Un lugar importante para comenzar a leer las páginas finales del texto de esa manera, es examinar el título del capítulo, "Camina el Autor". Camino y caminar fueron palabras muy cargadas de significados cristianos. Existía el camino de las virtudes y el camino de rosas y flores, según San Crisóstomo; el camino de la virtud y el camino del vicio, según San Jerónimo; y el camino de los buenos, el camino del cielo y el camino de los malos, el camino del mundo, como los denominaba Granada. Todas estas denominaciones se redujeron o fueron expresiones de un pasaje bíblico bien conocido: "Entrad por la puerta estrecha. Porque el camino que lleua a perdicion es ancho y espacioso, y los que van por el son muchos. Porque la puerta es estrecha, y angosto el camino que lleua a la vida, y pocos son los que lo hallan" (Mat. 7: 13-14). Vista de esta manera, la situación de Guaman Poma y de los indios pobres adquirió un nuevo significado. Tal como lo afirmó, él regresó a "el mundo" para caminar entre los pobres, donde enfrentó todo

tipo de dificultades, injusticias y tentaciones —se deduce que no estuvo caminando por cualquier camino sino por el camino estrecho de los justos—. Lo mismo puede decirse acerca de los pobres indios que encontró. Claramente, el camino que recorrieron, en términos metafóricos, no era un camino de rosas y flores.

Desde este punto de vista, la lectura más común de su caminata habría estado "al reués". Las dificultades no eran una señal de condena, de la ira de Dios y de abandono —y la vida fácil no era una señal del favor y la reivindicación de Dios—. Más bien, era al contrario: el camino angosto llevaba a la vida, el ancho a la destrucción. Además, la vida fácil era en sí misma un castigo, ya que, al añadir pecados a los pecados, los hombres se condenaban aún más. Guaman Poma y los indios pobres caminaban por el primero, otros indios y la mayoría de los españoles caminaban por el segundo. Y mientras los primeros lo sabían, los segundos no. Además, aquellos que iban por el camino fácil se engañaban a sí mismos, pensando que eran los elegidos y que los que sufrían eran los condenados. O bien celebraban abiertamente estar a la delantera o lo lamentaban —de cualquier manera, consideraban que era una decisión de Dios castigar a los indios—. En otras palabras, el camino arduo era el de la victoria sobre "el mundo" —en España, solo en su sentido teológico, mientras que, en los Andes, en sus sentidos teológico y colonial—.

Otros elementos que convirtieron el capítulo en victoria y validación tomaban forma si los lectores consideraban otros significados de caminos y caminar. La pregunta no era simplemente saber qué camino valía la pena caminar —la respuesta era obvia—, sino cómo poder, de hecho, caminar por el camino

arduo y estrecho. Había, según explica Granada en su Memorial de la vida cristiana, dos formas de lograr el buen vivir. Existía la vía escolástica o exterior, aquella de la industria y la doctrina (claramente la preferida y, de hecho, la única considerada por todos los autores colonialistas, desde Las Casas hasta Álvarez, incluidos Santo Tomás y Acosta). Y estaba la vía mística o interior, aquella de la gracia, la oración y la devoción (Granada [1565] 1994-1995, vol. II, 345). Esta última, que fue la elegida por Guaman Poma y Granada, implicaba mucho trabajo interior, fe verdadera y sincera, y determinación. La primera, la opción menos favorecida por Guaman Poma y Granada, requería adherirse a las prácticas correctas y conocer la letra del libro, pero no necesariamente comprender y nutrir su espíritu. Es por eso que era el camino menos seguro y podía conducir a gestos vacíos —como las falsas expresiones de caridad en el mundo por el que anduvo Guaman Poma—.

Tal como enfatizaron las teologías de Granada y Guaman Poma, hacer lo correcto no era algo que los hombres pudieran hacer por sí solos —requería de un complemento sobrenatural, la gracia—. Y la mejor manera de llamar la atención de Dios era observar la práctica seguida tanto por Guaman Poma mientras caminaba por el mundo, como por los indios pobres en las únicas tres imágenes en las que la gracia estaba presente: rezar a Dios con un sentimiento profundo. Pero esto tampoco era una cosa simple o directa. Granada describió en detalle las seis condiciones que una oración debe cumplir para que Dios escuche y responda: espíritu y atención, humildad, fe y confianza, buenas obras y buena vida, pedir bienes espirituales, y paciencia y perseverancia ([1565] 1994-1995, vol. II, 37-55). E incluso si se cumplían estas condiciones, la respuesta de Dios podía no llegar de inmediato. Eso no expresaba el abandono o la ira de Dios —más bien, como explicó el maestro granadino, podía ex-

presar el favor de Dios—: "para probar nuestra fe, para ver si por tardarse aquello acometemos buscar el remedio por ilícitos y malos caminos, o para que más conozcamos nuestra necesidad, o para encender en nosotros mayor fervor de oración con esta dilación" ([1565] 1994-1995, vol. II, 52)[77].

Vistos de ese modo, los comúnmente-citados llamados a Dios de Guaman Poma que quedaban sin respuesta —e.g., "Y ancí, Dios mío, ¿adónde estás?" ([ca. 1615] 1987, fol. [1114] 1104, 1182) y "¿Adónde estás, Dios del cielo?" ([ca.1615] 1987, fol. [1121] 1111, 1187)—, fueron evidencia adicional no de desesperación y fracaso, sino de justicia. Hasta que una oración era respondida, continuó Granada, el curso de acción recomendado era ser paciente y perseverar, mantener la fe. Y así como sucedió con el sol que fue a España para informar al rey sobre los abusos españoles, el asunto de rezar no era un hecho serio —aunque lo era absolutamente—. Al detallar las cosas que los indios buenos debían hacer, Guaman Poma dedicó varias páginas a escribir largas oraciones que los indios debían rezar cada día ([ca. 1615] 1987, fols. [846] 832-[851] 837, 894-905). Si bien tenían una apariencia similar, las oraciones de Granada aparecen en su Memorial pidiéndole protección a Dios, Cristo o María; las versiones de Guaman Poma —escritas en quechua— sumaron a las bien conocidas amenazas del "mundo" peligros que eran de naturaleza claramente colonial. Por ejemplo, una oración suplicaba: "protégenos de las justicias, corregidor, alguacil, jueces, pesquisidores, padre, encomenderos, escribano, mayordomo, teniente, españoles del tanbo, despojadores de hombres y ladrones" (Guaman Poma [ca. 1615] 1987, fol. [850] 836, 901).

El caminar de Guaman Poma y los indios pobres se fusionó en una estructura que, lejos de enseñar el fracaso, enseñó la validación. Los indios pobres perseveraron, conservaron su fe y no probaron medios ilícitos. Y lo hicieron a pesar de las increíbles dificultades que imponía caminar por el camino estrecho —las innumerables injusticias que enfrentaban día a día, la corrupción que los españoles les infligían sin cesar y los intentos de torcer su fe de los conocidos extirpadores de idolatrías[78]. Eran los justos —los elegidos de Cristo—. No por casualidad Guaman Poma los llamó repetidamente "los pobres de Jesucristo". Los ricos y orgullosos malinterpretaron las dificultades de los indios pobres y las desestimaron, "pareciéndole que adonde está el pobre no está aý Dios y la justicia" (Guaman Poma [ca. 1615] 1987, fol. [917] 903, 989). Pero independientemente de si la justicia terrenal estaba en Castilla o no, señaló, "a de sauerse claramente con la fe que adonde está el pobre está el mismo Jesucristo, adonde está Dios, está la justicia" ([ca. 1615] 1987, fol. [917] 903, 989). Fue un efecto de las narrativas coloniales dominantes hacer que pareciera lo contrario, y de la ceguera de aquellos que se pensaban a sí mismos como blancos el no darse cuenta.

La doble implicancia de la caminata metafórica de los indios no pudo ser más clara. Por un lado, evidenció el discurso de las campañas de extirpación de idolatrías —que en esos años estaban generando estragos en los Andes— como algo artificial. Las puso de cabeza. Los indios no se aferraban a su idolatría sino a su fe —y no se resistieron al cristianismo, sino a sus innumerables desafíos—. Al mismo tiempo, ponía de manifiesto que la mayoría de los españoles —que en el mejor de los casos buscaban la coincidencia externa con la vía escolástica— no se enteraban de nada, engañados por sus proyecciones en el velo. De hecho, las proyecciones funcionaban no solo como una imagen

falsa de lo que eran los indios, sino también como una herramienta buena (aunque peligrosa) para construir la visión que de sí mismos tenían los colonizadores: los (supuestos) pecados de los indios compensaban las propias faltas de los españoles y los cegaban con respecto a su propia ceguera.

Las implicancias de la caminata de Guaman Poma deben haber estado claras puesto que su descripción del mundo resonaba estrechamente con la de San Pablo en la Segunda Epístola a Timoteo:

Esto espero sepas: que en los postreros días vendrán tiempos peligrosos. Que habrá hombres amadores de sí, auaros, cudiciosos, gloriosos, soberuios, maldicientes, desoberdecedores de sus padres, ingratos, impuros. Sin afecto, desleales, calumniadores, destemplados, sin mansedumbre, sin bondad… amadores de los deleytes mas que de Dios. Teniendo el apariencia de piedad, mas negando la eficacia de ella; y a estos evita. Porque destos son los que se entran por las casas y lleuan captiuas las mugercillas cargadas de pecados… [Hombres] que siempre aprenden y nunca pueden acabar de llegar al conocimiento de la verdad (2 Tim. 3: 1-7).

Los lectores no podían pasar por alto que la cita encajaba, casi palabra por palabra, con las descripciones de Guaman Poma de los malos cristianos, en su mayoría españoles, pero no solo ellos. Se amaban a sí mismos y no amaban a los demás; eran orgullosos; eran crueles; corrompían a las mujeres; y parecían mostrar compasión, pero no lo hacían, como un "cristiano de palo" (Guaman Poma [ca. 1615] 1987, fol. [1121] 1111, 1194). Además, su entendimiento era defectuoso: veían, pero no lograban dar un sentido adecuado a su visión, lo que, a

su vez, invirtió los diagnósticos de Santo Tomás y Álvarez (los indios podían ver, los españoles no podían) y volteó los roles (los indios eran los que decían la verdad y eran pobremente entendidos). En tanto que, al igual que Guaman Poma y los indios pobres, los justos se encontraron en situaciones calamitosas y se enfrentaron a personas malvadas y cristianos falsos, San Pablo declaró que esta no era razón para cambiar el rumbo: "Ansi que tú está firme en lo que tu has aprendido y te ha sido encargado, sabiendo de quien has aprendido… Requiero que prediques la palabra, que apresures a tiempo y fuera de tiempo; redarguye, reprehende duramente, exhorta con toda blandura y doctrina… Tú vela en todo, trabaja, haz obra de euangelista, cumple tu ministerio" (2 Tim. 3: 14; 4: 1-2, 5).

Y así lo hizo Guaman Poma. Siguiendo la orden de San Pablo, él nunca se cansó de denunciar la injusticia, de decir la verdad y de razonar, nunca perdiendo su fe —ni siquiera ante la adversidad personal extraordinaria, como cuando su propio hijo lo abandonó y un sirviente muy cercano le robó[79]. Desde este punto de vista, el hecho de que Guaman Poma fuera el personaje principal del relato adquirió un significado diferente: hizo lo que predicó, tal como lo hicieron los apóstoles, y escribió al respecto, como lo haría un evangelista —algo que difícilmente podría haberse dicho sobre la mayoría de los españoles en los Andes—.

Si bien esto pudo haberse visto como una forma de escatología, sugiero que, Guaman Poma no les pedía a quienes podían ver y sufrían la injusticia colonial que resistieran hasta la segunda venida o hasta el más allá. Les decía que no estaban al revés y recibiendo lo que merecían, como señalaban los discursos españoles oficiales, sino que estaban bien parados sobre sus

pies y que sufrían la injusticia de hombres ciegos. La mayoría de los indios eran una presencia activa, la mayoría de los españoles, una presencia ausente. A aquellos que no podían ver la injusticia e infligían el daño, Guaman Poma los instó a dar un sentido diferente al presente: no era un pase libre —una recompensa para la mayoría de los españoles y un castigo para la mayoría de los indios—. Estaban de cabeza. Desde este punto de vista pedagógico, la repetición también adquirió un significado distintivo: según la retórica eclesiástica, enseñar cosas complejas requería de la repetición para que los nuevos conceptos, que inicialmente excedían la capacidad racional del lector, se convirtieran en una segunda naturaleza. Incluso si los resultados no eran inmediatos, la elección correcta era perseverar, haciendo evidente su caminar. Después de todo, los elegidos de Dios fueron mansos y pacientes, pero nunca se cansaron de decirle la verdad al poder[80].

Ver, no mover

Los académicos han sugerido que la sección "Buen Gobierno" siguió la lógica del sermón: giró en torno a los arquetipos; su objetivo principal fue lograr que los lectores se arrepintieran y enmendaran sus costumbres. Con ese fin, Guaman Poma a menudo recurrió a la retórica de la amenaza. Sin embargo, los estudiosos también señalan que el proyecto fracasó. Mientras caminaba, abandonó por completo su esperanza de conmover a los lectores o esperó tan solo que al menos el rey se sintiera conmovido (Adorno 2000, 140-143; Quispe-Agnoli 2006, 253-257, respectivamente). Las similitudes con el género del sermón son claras, pero creo que la apuesta de Guaman Poma no estaba en conmover lectores sino en ayudarlos a ver. Esto es coherente con su elección general: la verdadera agencia estaba en hacer lo correcto de manera intencional, no porque uno se viera forzado, incluso si ese verse forzado se debía a la vergüenza. Primero venía el conocimiento, luego venía la elección —un recordatorio irónico de los comentarios de Acosta—.

Hacia el final de su viaje apostólico (que corresponde con el final de los relatos del libro), a medida que se acercaba a Lima y los caminos se iban abarrotando de gente, Guaman Poma se cruzó con muchos españoles e indios, los cuales no entendieron por qué estaba caminando en una condición tan miserable —viejo, pobre, desnudo y solo—. Intentando darle sentido a esto, le preguntaron a quién estaba sirviendo, a lo que él respondió:

que uenía seruiendo a un hombre graue llamado Cristo-bal, por decir Cristo, metía deciendo 'bal', aunque dixo Cristóbal de la Crus. Decía los hombres que quién era este dicho Cristóbal de la Crus, que ci era minero o rico. Respondia que auía cido gran minero, y es rrico ahora y poderoso señor su amo. Pregunta: '¿no ueremos a este hombre?' Responde el autor: 'Aý viene alcansándome. Aý le encontrará se lo busca vuestra merced (Guaman Poma [ca. 1615] 1987, fols. [1119] 1109-[1120] 1110, 1186)[81].

¿Por qué los viajeros no pudieron entender a Guaman Poma —su condición, lo que hizo y lo que les dijo—? Una respuesta concisa sería que habían perdido la capacidad de reconocer las cosas como realmente eran. Un indio pobre sin poder que caminaba solo por un terreno accidentado no tenía sentido para ellos a menos que alguien poderoso le hubiera ordenado que lo hiciera. Y el poderoso solo lo era si estaba de por medio la riqueza. Al tratar de darle sentido a Guaman Poma, olvidaron que los apóstoles eran pobres sin poder y que el cristianismo y la riqueza estaban en contradicción. Fue por eso que no pudieron ver a Guaman Poma por quién era. En contraste, los indios pobres, los pobres de Jesucristo, nunca fallaron en reconocerlo por quién era: alguien que, como los apóstoles, hizo buenas obras y se preocupó por los pobres —no por las riquezas y el poder—; alguien que nunca se cansó de decir la verdad; y alguien que nunca se desvió del camino estrecho, como lo recomendó San Pablo en la Epístola a Timoteo, ni siquiera frente a la renovada adversidad. Ellos entendieron lo que hacía, a quién estaba sirviendo y por qué, y al igual que él, podían ver la realidad tal como realmente era, reconociendo la justicia y la injusticia (e.g., Guaman Poma [ca. 1615] 1987, fol. [1119] 1109, 1186). En resumen, a diferencia de la mayoría de los españoles

y los indios de alto rango, los indios pobres podían ver la verdad.

Esta inversión fue significativa, al menos de dos maneras. Primero, a la luz de la importancia que tenía para los pensadores colonialistas poder ver la realidad tal como era. Como se señaló en el capítulo 1, ideas como la luz natural y la ley natural desempeñaron papeles clave en la mayoría de las justificaciones de la conquista y la colonización de América. Los españoles argumentaban que había un orden natural de las cosas y que podían reconocerlo, mientras que los indios no podían —prueba de ello fue que estos últimos no sabían y se desviaban de lo que la naturaleza misma dictaba—. Los españoles creían que los indios estaban cegados por su inteligencia material o por el demonio y la idolatría. Sin embargo, mi impresión es que este ejemplo ofreció una inversión más lapidaria todavía. No se trató simplemente de que la mayoría de los españoles (y muchos indios) no podían ver el verdadero orden de las cosas como cualquiera dotado de la razón natural debía; se trató de que no podían ver al cristo minero, el que descendió para rescatar a las almas del purgatorio y regresó y volvió a subir, y es por eso que solo podían pensar y hablar sobre aquel a quien Guaman Poma sirvió como minero rico.

La crítica, fina y profunda, también distinguió a Guaman Poma de los (españoles) amigos y enemigos de los indios. Si bien discreparon en mucho, amigos y enemigos coincidieron en que de los dos libros en los que el hombre podía aprehender el orden de Dios (el logos), el libro de la naturaleza era accesible para todos, mientras que el libro de la revelación era accesible solo para los cristianos. En el ejemplo de Guaman Poma, lo que los viajeros no pudieron leer fue el libro escrito, el de la rev-

elación, en tanto que los indios pobres lo hicieron sin error. Mientras que los últimos tuvieron un papel privilegiado en la Biblia como los pobres de Jesucristo, para los primeros la escritura dejó solo dos posibilidades condenatorias: aquellos que se negaron a ver (como los judíos que negaron a Cristo) y aquellos que habían sido cegados por el diablo (y no podían ver a Cristo), ambas imágenes populares en los textos colonialistas con los que la NCBG dialogó.

La segunda forma en la que la inversión fue significativa tuvo que ver con el papel que desempeñó la ceguera en el pensamiento de Granada. A diferencia de los pensadores colonialistas, quienes asociaron la ceguera con la indianidad, él la asoció con el amor al mundo en oposición al amor a Dios. Mientras que los que amaban a este último podían ver, los primeros no lo podían hacer —y no lo sabían—:

¿Qué mayor ceguedad que, sabiendo tan cierto que habemos de morir, y que en aquella hora se ha de determinar lo que para siempre ha de ser de nuestra vida, vivamos tan descuidados, como si siempre hubiéramos de vivir… ¿Qué mayor ceguedad, que por la golosina de un apetito perder el mayorazgo del cielo, tener tanta cuenta con la hacienda y tan poca con la conciencia…? Destas ceguedades hallarás tantas en el mundo, que te parecerá estar los hombres como encantados y enhechizados, de tal manera que, teniendo ojos, no ven, y teniendo oídos, no oyen, y teniendo la vista más aguda que de linces para ver las cosas de la tierra, tiénenla más que de topos para las cosas del cielo" (Granada [1565] 1994-1995, lb. 1, cap. 28, 868; mi énfasis).

En otras palabras, aquellos que caminaban el camino del mundo tenían los ojos abiertos, pero no podían ver. Eran ciegos como el topo —probablemente no por casualidad, Álvarez eligió la misma imagen (véase capítulo 1)—.

Entonces, ¿Guaman Poma simplemente estaba imitando a Granada? No exactamente. No solo tomó una teología desarrollada por europeos en Occidente y la hizo relevante en un contexto colonial, lo cual la hizo políticamente significativa, sino que también le dio un giro decolonial: su objetivo no fue conmover a los lectores sino cambiar sus ojos. En primer lugar, ni una sola vez, en los innumerables ejemplos de la NCBG en los que Guaman Poma les habla sobre sus errores a los que obraban mal, tuvieron un cambio de actitud. Y esto tenía sentido: no podía haber un cambio de actitud que llevara a la acción hasta que los ciegos pudieran ver lo que hacían por lo que era en sí. Guaman Poma apostó por un cambio de visión porque, para matizar algo que he sostenido muchas veces, cuando se trató de cosas que comúnmente se aceptaban, que tenían un nombre, lo importante no fue saber sino hacer —saber, todo el mundo sabía—. Pero cuando se trató de cosas que no se entendían, que todavía no tenían un nombre, como la colonialidad o la blanquitud, los españoles no sabían y se les tenía que enseñar.

Como en el caso del caminar y la carta de San Pablo, en este caso Guaman Poma utilizó paralelos textuales como medios pedagógicos. Su ejemplo del Cristo minero fue una reescritura de un relato granadino. En el capítulo 12 de sus Meditaciones muy devotas de 1574, Granada le pidió al lector que reflexionara sobre la vida de Cristo en un momento en el que se detuvo para beber agua:

Y no es menos de considerar… aquel cansancio de Cristo, [que] estaba … solo, cansado, asolado, despeado, fatigado del trabajo del camino y de las hambres y de la sed, como cualquiera de los otros hombres pobres y flacos. Quien fuera tan dichoso que acertara en esta coyuntura a pasar por aquel lugar y, considerados los caminos y cansancio deste señor, se llegara humilmente a él y le preguntara: Señor, ¿Qué vida es esta que vivís? … ¿Qué buscáis por tantos caminos y carreras? ¿Qué manera de vida es esta tan trabajosa que tenéis, caminando de lugar en lugar … sin que ni los cansancios de los caminos, ni las contradicciones del mundo os aparten deste propósito? Nunca reposáis, nunca tomáis una hora de descanso; de día andáis por los lugares, de noche por los montes orando. Pues, ¿Qué tesoro es este que buscáis con tanto trabajo? ([1574] 1788, 479a-b).

Al igual que Cristo, Guaman Poma caminó incesantemente, rezó cuando no caminaba y nunca descansó, sin importar cuán cansado estuviese o cuántas contradicciones del mundo enfrentase. Al igual que Cristo, Guaman Poma se encontró con otros que no podían entender quién era y por qué estaba haciendo lo que estaba haciendo. Y cuando otros trataron de darle sentido, tanto a Cristo como a Guaman Poma se les preguntó qué tipo de tesoro estaban buscando, como si solo la sed del hombre por las riquezas mundanas pudiera explicar su tipo especial de comportamiento. Y la respuesta también fue similar: "Lo que a esto se podía responder es, que como buen pastor andaba en busca de su ganado descarriado. Dolíale mucho su descarriamiento y perdimiento; y por esto no había camino ni trabajo que no se pusiese por reducirlas a su majada" (Granada [1574] 1788, 479b).

Si bien las similitudes estaban claras, la diferencia clave implicó distinguir dos tipos de imposibles, como en el caso de los embajadores[82]. Cuando la persona imaginaria que se encontró con Cristo hizo esas preguntas, no pudo entenderlo debido a una imposibilidad histórica: antes no había existido Cristo. Por lo tanto, tuvo dificultad para comprender lo que hacía Cristo, como lo habría tenido cualquier persona al encontrarse por primera vez con un nuevo tipo de ser. La imposibilidad fue factual. Las personas que se encontraron con Guaman Poma estaban en una situación totalmente diferente: conocían a Cristo y sabían cómo se comportaban y deberían comportarse los que le servían. Por lo tanto, su incapacidad para verlo ("¿No veremos nosotros a ese hombre?") se debió a una imposibilidad conceptual, no factual. En otras palabras, la principal preocupación de Guaman Poma no fue tanto la ceguera del mundo como en el caso de Granada, sino la ceguera de la colonialidad. La gente que veía el mundo a través de la blanquitud no podía comprender el mapa conceptual y, en consecuencia, le daba a la realidad el significado incorrecto. Y ningún ejemplo en el texto pudo haber logrado que Guaman Poma curara tal ceguera —no fue un superhéroe—. Pero como fue el caso de los apóstoles, incluso si los resultados no eran fáciles de lograr, la elección correcta era perseverar y decir la verdad tanto para asegurarle a quienes habitaban el mundo en una situación de desventaja que estaban "en el lado de la justicia", como para producir un cambio que tenía que ser interno, alterando la forma en la que las personas veían el mundo —un lector con problemas de visión a la vez—. Esto no fue ingenuidad. Tal como afirmó en las páginas finales de la NCBG, algunos de los lectores podían reírse, otros maldecir, otros estar agradecidos. Si algo indica la persistencia del racismo y la colonialidad en el siglo XXI, es que cambiar la forma en la que las personas ven el mundo realmente lleva tiempo.

[69] Aunque no necesariamente piensan exactamente en la misma línea que Guaman Poma, véanse Cartledge y Cheetham 2011; Keller, Nausner y Rivera 2004; Shorter 1999; Wafula, Mombo y Wandera 2016.

[70] Se podría argumentar, como lo hacen algunos académicos, que esta afirmación refleja las categorías "indígenas" del mundo: el conflicto entre un sistema inca "estático" y un "fluido" sistema europeo (Ossio 2008, 2016, 217-220). Pero, por un lado, es tan difícil argumentar que el sistema inca era estático (había Incas de privilegio y los sujetos étnicos podían alcanzar posiciones de alto estatus y honor), como argumentar que el sistema europeo del siglo XVI era fluido (la sangre era la piedra angular de la sociedad noble).

[71] "Como dicho tengo, al buen cauallero en el mundo se debe honrar y desuiar y dalle lugar. Aunque tenga oficio o cargo de su Magestad, aunque sea dotor, lesenciado, no queráys ser demás de lo que soys de sangre y linage. Por mas pobre que sea, se le deue onrra y primenencia y facultad al cauallero y seruidor de Dios y de su Magestad" (Guaman Poma [ca. 1615] 1987, fol. [951] 937, 1032).

[72] Para una visión general del problema de la minería y el debate sobre el trabajo forzado de los indios, véanse Assadourian 1993; Bakewell 1984; González Casanovas 2000, 1-126; Saignes 1995; Tandeter 1992. Varios de los textos redactados en estos años han sido publicados por Vargas Ugarte (1951) y Aldea Vaquero (1993). Véanse también Agia 1604; Castañeda-

Delgado 1983; Coello de la Rosa 2014; Jurado 2013; Ortiz de Ceruantes 1619.

[73] El decreto real de 1601 menciona que los españoles sin ocupación también deben trabajar para el rey, pero no hay ningún cambio conceptual y la idea, que nunca pasó de ser una línea en ese documento, ya no estuvo presente en el decreto real de 1609, que modificó al de 1601.

[74] El que el derecho castellano reemplazara a todas las costumbres nativas fue un hecho fundacional del sistema colonial. Sobre el hecho de que los pecheros dejaran de pagar impuestos una vez en América, véase Pollack 2016.

[75] Un hombre se manda a hacer un traje de pelo de camello pero al día siguiente vuelve donde el sastre y le dice: "La manga es demasiado corta". El sastre responde, "No puedes volver a cortar un traje de pelo de camello, pero mantén tu brazo así [sobre-extendido] y nadie lo notará". El hombre sale con el brazo así, pero al día siguiente vuelve para decirle que la pierna derecha era demasiado larga. El sastre le dice que sostenga su pierna así —doblada hacia arriba—, y nadie lo notará. Bueno, esto continúa hasta que el hombre anda con sus miembros de cualquier forma. Una pareja lo ve, y la mujer exclama: '¡Mira al pobre hombre deforme!'. Y su marido dice, ¿Sí, pero acaso su traje de pelo de camello no le queda bien!" (Nelson 1999, 178-179).

[76] Para la fe que tenía Guaman Poma en el poder de la escritura, independientemente de que el rey leyera su texto o pudiera llevar a cabo una reforma, véase Castro-Klarén 2011, 19-65.

[77] Las oraciones y llamados a Dios que Guaman Poma articula a lo largo del libro no son cualquier oración, sino que en gran parte están tomados del Memorial de Granada (e.g., [1565] 1994-1995, vol. I, 25, vol. II, 53).

[78] Los españoles corrompen a los indios al no darles tiempo para hacer buenas obras ("todo le estorua los dichos saserdotes de las doctrinas y los corregidores y comendero y españoles con sus tratos y grangerías … que les ocupa en todo el rreyno") [Guaman Poma 1987 [ca.1615], 836]), llevándolos por el camino equivocado ("si le enseñara cosa buena las dichas señoras fueran santas, pero enseñale cosa mala y a media noche enbía fuera por las calles y uen todo lo malo, y ancí salen putas aprouadas") o ("y ancí dexan lo bueno y apriende lo malo y se huelga de ello… Y anci no ay santo de ellos, cino ydúlatra") [Guaman Poma [ca. 1615] 1987, fol. [838] 824, 882]), y obligándolos a confesar que abrazan ídolos cuando saben que no lo hacen, no dejándoles otra opción que convertirse en idólatras (Guaman Poma [ca. 1615] 1987, fols. [1121] 1111-[1122] 1112, 1187-1212).

[79] Mientras caminaba hacia Castrovirreyna pobre y desnudo, la Virgen le proporcionó comida, muestra de la gracia de Dios (Guaman Poma [ca.1615] 1987, fol. [1115] 1105,1182) —y sin embargo el milagro no es notado por su hijo quien, viéndolo tan pobre y sin medios para sostenerse, huye de él mientras un sirviente indio se aprovecha de él y le roba una silla y otras cosas—.

[80] Los muchos paralelos entre las ideas de Guaman Poma y las rebeliones andinas de finales del siglo XVIII, especialmente

la dirigida por Tomás Katari, atestiguan el hecho de que, al menos para algunos, estas funcionaron.

[81] Cristó-bal muestra una vez más el sentido del humor de Guaman Poma, como si le estuviera guiñando a un lector con problemas de visión, mientras le explicaba la situación y le preguntaba, "¿Entendiste?" (Acerca del sentido del humor de Guaman Poma, véase Paupeney Hart 1996).

[82] Existe también un sutil contraste: la persona imaginaria de Granada había sido "bendecida" por poder ser capaz de preguntar, a diferencia de los transeúntes de Guaman Poma que simplemente "se topan" con él.

Parte III

Los Comentarios reales de los incas

de Garcilaso de La Vega

"Cuando yo empleo una palabra —dijo Humpty Dumpty en tono más bien desdeñoso— significa lo que yo quiero que signifique… ¡ni más ni menos!"

"La cuestión —objetó Alicia— es si puedes hacer que las palabras signifiquen tantas cosas diferentes".

"La cuestión está en saber —señaló Humpty Dumpty— quién es el que manda.
Eso es todo".

Lewis Carroll, A través del espejo y lo que Alicia encontró allí, 1871

Capítulo 4

Los Comentarios reales de los incas; o lo que realmente pensamos acerca de lo que piensas y lo que hacemos con ello

Guaman Poma y Garcilaso de la Vega son, en cierto modo, opuestos. Se conoce poco sobre la vida de Guaman Poma y mucho menos sobre quiénes leyeron el manuscrito de la NCBG en el Perú o después de que llegó a Europa. En cambio, Garcilaso de la Vega era una figura muy pública y sus escritos, publicados en Portugal o España, fueron ampliamente conocidos en ambos lados del Atlántico[83]. Sin embargo, cuando se trata de asuntos más importantes, ambos tienen mucho en común. Los dos escribieron sobre el estado de la cultura y la sociedad en los Andes a comienzos del siglo. Y ambos compartieron, como pretendo demostrar, la misma comprensión de que los problemas de la colonia española en el Perú tenían que ver con el racismo y la colonialidad. Pensaban también que estos problemas se resolverían solo mediante una transformación interna. Se trataba de cambiar los ojos de las personas, cómo veían el mundo y le daban sentido. Tal vez sus diferencias reales se pueden encontrar en la forma en la que pensaban que ocurriría el proceso de cambio y a quién dirigían su discurso. Mientras que Guaman Poma buscó enseñar a todas las personas a través de una teología decolonial, Garcilaso se centró principalmente, aunque no de manera exclusiva, en ofrecerles a los indios, mediante historias de supervivencia (Vizenor sensu) posindias, formas de existir que estuvieran más allá de los guiones coloniales.

Los CRI, el trabajo más famoso de Garcilaso, se publicaron en Lisboa en 1609. Como fue el caso de la NCBG, la mayoría de las interpretaciones académicas de los CRI usan una lente de dos culturas. Muchos académicos destacan cómo entrelaza magistralmente las tradiciones cristianas, humanistas y filosóficas para ofrecer una representación compleja de la historia y la cultura inca. Rechazando las denigrantes representaciones españolas de los incas que celebraron el advenimiento de la colonia española, el argumento es que los CRI destacan la existencia de un terreno común que vincula a ambas civilizaciones, la incaica y la occidental, y su contribución conjunta a la historia: la primera trajo la luz de la razón a los Andes mientras que la segunda trajo la luz de la revelación. Esta base común sostiene la idea de complementariedad entre ambas partes, lo que expresa el ideal renacentista de concordia y quizás los ideales andinos de tinku (batalla ritual de las mitades opuestas de un grupo) y de reciprocidad. Garcilaso fue, en resumen, un traductor o mediador cultural (Castro-Klarén 2016; Durand 1976; Duviols 1964; Fernández 2016; López-Baralt 2011; MacCormack 1991, 332-382; Zamora 1988).

Cuando se trata de explicar las razones que impulsaron el proyecto de Garcilaso, esta línea de pensamiento a menudo apunta hacia su deseo de resolver la incomodidad de no ser ni indio ni español, sino un mestizo conflictuado ubicado en el medio, tironeado entre una civilización y otra[84]. Algunos ven a Garcilaso como capaz de alcanzar la reconciliación; otros la ven como un objetivo imposible. Cuando se trata de la cuestión de los lectores —quién podía seguir ese argumento y su sofisticado entramado de diferentes ideas occidentales y/o quién necesitaba que se les diera una explicación sobre los incas—, la respuesta es (explícita o implícitamente) un lector europeo educado. Un indio no hubiese necesitado que se le diera una explicación so-

bre los incas. Es decir, Garcilaso intermedió traduciendo de indios a españoles. Cuando se trata de los medios que Garcilaso utilizó para lograr su objetivo, los investigadores se centran en gran medida en aquellos proporcionados por el bien establecido género de los comentarios. Mientras que la rama exacta del género (filológica, histórica, religiosa, etc.) que adoptó es motivo de cierto desacuerdo, su compromiso con el objetivo final del género no lo es: la restauración de la verdad (Castro-Klarén 2016, 204; Durand 1963; Escobar 1971; Fernández-Palacios 2004, 23-55; Zamora 1988, 12-61). En este caso, la verdad está referida a la cultura y la historia inca y su relación con la civilización europea, que los españoles malinterpretaron y/o tergiversaron.

Otra visión académica de los CRI sugiere que no es un texto de mentalidad europea sino sincrética (Mazzotti 1996, 2016). Es un coro polifónico en el que conviven incómodamente voces culturales europeas e incas; mientras que las primeras son en gran parte explícitas y se han estudiado a fondo, las segundas en gran medida están implícitas y necesitan lentes antropológicos y etnohistóricos para ser reconocidas. Al "articular" elementos occidentales y andinos, el texto expresa una "subjetividad mestiza emergente" (Mazzetti 1996, 101) y su sincretismo cultural oscila entre momentos de armonía y momentos de contradicción y conflicto. Desde este punto de vista, la cuestión de la intencionalidad (u objetivos) no se puede responder o es irrelevante (Mazzetti 1996, 21-22, 37, 50,170). En última instancia, la naturaleza sincrética del texto manifiesta la agencia de las culturas en un medio colonial. Cuando se trata de la cuestión de los lectores, estos se ubican en el lado americano del Atlántico: criollos, negros, mestizos y especialmente indios en el Perú, que podrían reconocer en su complejidad cultural la solución que

ofrece al problema de la adaptación a un régimen que exigía una asimilación total (Mazzotti 1996, 334-338).

Si bien estas interpretaciones iluminan diferentes ángulos del texto, no abordan su principal afirmación y estructura: sostengo que no se trata principalmente de un objeto —ya sea europeo, andino o ambos—, sino de lo que la gente piensa sobre el objeto y sobre lo que otros hacen con esas ideas. Como texto de múltiples capas, los CRI tenían que leerse no al nivel literal de su contenido, ya sea explícito o implícito (o al menos no solo a ese nivel), sino en el meta-nivel de un comentario, es decir, qué es lo que los españoles y los indios pensaron acerca del contenido. Los objetos del libro no fueron la articulación cultural y la mediación, sino la colonialidad y el racismo. Teorizaron sobre lo que era ser indio a los ojos de los españoles y lo que los indios podían hacer con esa idea. Sus principales lectores eran indios, aunque también tuvo en mente una audiencia blanca —"blanca" entendida como personas que se piensan a sí mismas como blancas, como "un estado mental"—. En el primer caso, buscó ayudar a los indios a ser indios más allá de las opciones que los españoles les daban. Es decir, ser posindios y, como tales, "una presencia activa" (Vizenor 1998, 15). En el caso de los lectores blancos, ofreció la opción de dejar a un lado las máscaras coloniales y ver el mundo de un modo nuevo —una metanoia—.

Mi interpretación alternativa del texto de Garcilaso saca a la luz su ubicua y multiforme dobledad. Con esto no quiero decir que combina dos tradiciones culturales, sino que el texto está lleno de dobles significados. Uno puede ver esto inmediatamente en el propio título del libro, el cual puede transmitir algo diferente de lo que a menudo se entiende. Los académicos tien-

den a centrarse en la palabra "comentario", que vinculan a un género bien establecido en el momento en el que Garcilaso escribió el libro. El resto del título recibe bastante menos atención, tal vez porque las palabras se consideran autoevidentes. Garcilaso estaba escribiendo sobre los incas y él era un inca; por lo tanto, fue "de los Incas". En cuanto a "reales", él era de sangre real y hablaba de los reyes incas, lo que alineó los CRI con la tradición de los libros reales (Thurner 2011, 57-81). Todas estas ideas hicieron sensata la traducción al inglés Royal Commentaries of the Incas.

Sugiero que si bien esta interpretación del título es buena y verdadera, es errónea y falsa al mismo tiempo. En español, "reales" puede aludir a lo que está vinculado a la "realeza" pero también a lo que es "real"[85]. Y "real" puede calificar tanto a los objetos como a las intenciones. En el primer caso, se refiere a lo que es verdadero en oposición a lo que es falso de una manera u otra. Así, por ejemplo, cuando Xerez tituló su relato de 1534 como Verdadera relación de la conquista del Perú, su objetivo fue desacreditar el de otro conquistador, Cristóbal de Mena, al que implícitamente calificó como falso. En el segundo caso, "real" se refiere a la intención de una persona —distingue su objetivo real de su objetivo aparente—. Este es, por ejemplo, el uso de la palabra que hizo el Marqués de Palacio, cuando tituló su libro de 1811 como Manifiesto… de su verdadera intención en el solemne acto del juramento que prestó en la… las cortes generales… de 1810.

Teniendo en cuenta estas observaciones, el título adquiere un nuevo significado. Puede reformularse como Reales comentarios de los incas o lo que los incas realmente pensaron o quisieron decir sobre lo que otros tenían que decir sobre algo.

De hecho, no hubo necesidad de elegir —esa es la belleza de la condición dual—. Uno pudo leer el texto como los comentarios reales de un noble inca acerca de los reyes incas o como lo que los indios que sabían lo que pensaban los españoles sobre los indios realmente pensaban sobre lo que los primeros pensaban de sí mismos y de los segundos. Los significados dependieron de los ojos de los lectores —qué podían ver, lo que decidieron que significaban las palabras, y por qué—.

Si el texto fue un implacable doble comentario sobre las interpretaciones de otros, ¿para qué ojos lo hizo Garcilaso y qué se esperaba de ese lector? A diferencia de Guaman Poma, Garcilaso no pretendió perturbar expectativas con un fin pedagógico —su destinatario no fue un lector cristiano sino un lector inquisitivo. Esto no fue una excepción a la condición de ser dual. Al cerrar su explicación de las complejidades involucradas en la redacción de su texto, Garcilaso dijo: "Por mi parte, he hecho lo que pude, sin haber hecho lo que deseaba. Ruego al lector discreto que reciba mi intención, que es complacerlo y contentarlo, aunque la fuerza o la habilidad de un indio … no pueda llegar hasta allí" ([1609] 1995, lb. I, cap. 19, 51; mi énfasis). ¿Qué caracterizaba a un lector discreto y cómo se suponía que debía leer? Dirigirse al lector como lector prudente era una práctica bien establecida (Fernández-Palacios 2004, 47-53). Según el Tesoro de principios del siglo XVII, alguien prudente es alguien que "pesa todas las cosas con mucho acorde" (Covarrubias Horozco [1611] 2006,1380). Acorde, a su vez, proviene de cuerda. Como en un instrumento, las cuerdas trabajan juntas en consonancia. En otras palabras, el lector prudente debía leer los textos como conjuntos armónicos donde todas las partes trabajaban al unísono. Un lector discreto lee de manera diferente. Discreto viene de discernir, lo cual significa separar, distinguir y juzgar cada cosa en sus propios tér-

minos: "discreto, el hombre… que sabe ponderar las cosas y dar a cada una su lugar" (Covarrubias Horozco [1611] 2006, 717).

¿Cuáles fueron las cosas que se les pidió a los lectores discretos de los CRI que distinguieran y evaluaran en sus propios términos? Podía haber muchas, ya que todo el texto fue un extendido ejercicio de dobledad. Pero el principio rector general que conectó esa multiplicidad fue la diferencia entre lo que los españoles imaginaban sobre sí mismos y sobre los indios y lo que los indios hacían con esas imaginaciones. Este principio rector puede precisarse aún más. En primer lugar, los españoles pensaban que estaban hablando de lo que era real; mientras tanto, los indios sabían que los españoles no lo hacían. Además, los indios sabían que los españoles no tenían idea de que eran ignorantes. En segundo lugar, los puntos de vista plurales tenían que funcionar al unísono —después de todo, todos los actores habitaban el mismo mundo—. Pero al mismo tiempo, no tenían que trabajar en conjunto —los diferentes actores vivían en mundos diferentes, aquellos que cada uno de ellos podía ver—. Todo dependía de lo que cada uno interpretara por la palabra mundo. Esto, a su vez, les indicó a los lectores que los actores blancos y los actores indios eran disímiles no debido a una diferencia cultural o epistemológica —el asunto no era el objeto — sino debido a una diferencia colonial.

¿Cuáles fueron los medios que utilizó Garcilaso para transmitir dobles significados? En un pasaje del "Proemio", citado con frecuencia, explicó su estrategia de escritura de la siguiente manera: "En el discurso de la historia… no diremos cosa grande que no sea autorizándola con los mismos historiadores españoles que la tocaron en parte o en todo. Que mi intención no es contradecirles sino servirles de comento y glosa, y de in-

térprete en muchos vocablos indios que, como extranjeros en aquella lengua, interpretaron fuera de la propiedad de ella" ([1609] 1995, Proemio, 4). Esta cita reveló dos puntos importantes para mi argumento: explicó la dualidad de la escritura de Garcilaso y ocultó el conflicto que tal escritura provocaba de manera inherente. Primero, si bien los académicos a menudo relacionan la palabra comento con el género comentario, Garcilaso afirmó que su texto funcionaría como "comento y glosa". El Tesoro de la lengua castellana o española, el diccionario oficial de español, de 1611, no tenía ninguna entrada para "comento"; pero había uno para "glosa" —y tenía dos significados —. El primero fue "anotaciones y comentarios que declaran los textos o otra cualquier escritura, por cuanto son como lenguas o intérpretes" (Covarrubias Horozco [1611] 2006, 979). Dado que declarar significaba "manifestar lo que estaba de suyo oculto obscuro o no entendido" (Covarrubias Horozco [1611] 2006, 669), estas definiciones podían leerse como concordantes con la interpretación común del texto —aunque dependería de qué se considerara "oculto, obscuro o no entendido" y por qué —. Teniendo en cuenta la novedad de la colonialidad y la naturaleza incipiente del pensamiento y sentimiento racial occidental, quizás algunos significados estaban ocultos porque aún no existían las palabras para articular estos conceptos. El segundo significado de glosa señala en otra dirección: "glosar las palabras, vulgarmente es darles otro sentido del que suena y a veces del que pretendió el que las dijo" (Covarrubias Horozco [1611] 2006, 979). Es decir, glosar las palabras de otros podía ser un ejercicio no para restaurar la verdad, sino para torcer las palabras para que digan algo diferente de lo que literalmente significaron o tenían la intención de significar. Leída de esta manera, la cita sitúa el texto al nivel de un metadiscurso que no debe ser leído al nivel literal de los hechos, sino en el de la forma en la que se les dio sentido a esos hechos para luego op-

erar con ellos. La suya sería una reflexión sobre las reflexiones de otros, una glosa o comentario.

En segundo lugar, la cita era importante porque veló el pensamiento de Garcilaso sobre el pensamiento de los españoles. Atento a las jerarquías coloniales y a lo que estas afirmaban sobre la capacidad intelectual de indios y blancos, Garcilaso afirmó que su objetivo no era nunca contradecir, sino solo comentar lo que los legítimos oradores habían dicho, limitando así el acto de comentar a su significado más trivial. De hecho, redujo aún más la tarea para que se ajustara a una práctica intelectual aceptable: él mejoraría las traducciones de los términos indígenas que los españoles malinterpretaron y corrompieron —una acción legítima, considerando su raza: "atajar esta corrupción me sea lícito, pues soy indio, que esta historia yo escriba como indio" ([1609] 1995, Proemio, 5)[86] —.

Más adelante retomaré y desarrollaré los pasajes que acabo de citar. Por ahora, es importante tener en cuenta que todas las características antes mencionadas hicieron de los CRI un texto muy adelantado a su tiempo. En consecuencia, gran parte de lo que utilizo para entenderlo no proviene de las cajas de herramientas de los siglos XVI o XVII (aquellas de teóricos políticos, filólogos, teólogos o humanistas), sino de pensadores que vendrían siglos después: teóricos de la raza, pensadores de la colonialidad, expertos en significados dobles y maestros de la escritura y de la vida bajo censura. Me ayudan a reconocer y a dar sentido a las diferentes maneras en las que se pueden agrupar los significados dobles para que el lector discreto los discierna y para que el censor no los vea.

Las estrategias de escritura de Garcilaso se pueden explicar mejor a través de imágenes visuales. Como sugiere mi relectura del título, la primera imagen es la de las capas. Estos significados superpuestos son perceptibles (o no) para los diferentes lectores dependiendo de las formas en los que cada uno concibe la abstracción y la chatura. La ventaja de pensar en términos de capas es que hace eco al propio esquema de los españoles: uno puede tener inteligencia material y ser capaz de leer solo el nivel más elemental de significación o puede leer capas adicionales y ser capaz de ver los significados plurales incorporados en las mismas palabras. Estrechamente relacionados con esta idea de capas están los métodos de significación como la ironía, el sarcasmo y la parodia, que están comúnmente marcados por lo que Bakhtin (1986, 79, 85-90) denominó "entonación expresiva", una de las muchas herramientas de las prácticas de "significación" (Gates 1988). Claramente, a lo largo del texto la belleza está en el ojo del espectador. Mientras que en una película o en un programa de radio los dobles significados son fácilmente perceptibles, en textos escritos el trabajo interpretativo es enteramente tarea del lector. Un guion de teatro sería la única excepción —y en ocasiones sugeriré que los CRI tienen que ser leídos como si fueran uno de estos—.

Otro aspecto relacionado con el texto que me viene a la mente es su velocidad y densidad vertiginosas. Si Guaman Poma hace que los lectores corran una maratón, Garcilaso los hace jugar ping-pong. Con una velocidad de vértigo, mezcla, voltea y difumina los significados que en los siglos XVI y XVII, e incluso a menudo hoy en día, se toman comúnmente como pertenecientes de manera distintiva a indios o españoles, impactando a los lectores y problematizando imágenes esenciales de la diferencia. Las imágenes que mejor encapsulan estas situaciones son los electrochoques y la cinta de Moebius. Con los

electrochoques, cambios vertiginosos fluctúan entre impactar al lector y apaciguarlo, solo para sorprenderlo nuevamente. Esto es similar a los dibujos animados de la televisión en los que los sucesivos choques están representados por la pantalla que se vuelve negra/blanca y luego blanca/negra, el tipo malo se convierte en un montón de polvo y sin embargo luego la historia continúa como si nada hubiera pasado. En muchos de estos casos, Garcilaso pasa de identificarse con los indios a identificarse con los españoles y, al mismo tiempo, pasa de emplear atributos que supuestamente transmiten indianidad a atributos que transmiten españolidad. Y de nuevo, como en una cinta de Moebius, el esfuerzo que uno hace para mantenerse firmemente en un lado (el interior o el exterior) a menudo tiene el resultado inesperado de que uno se encuentra en el otro.

Un tercer aspecto de la estrategia de escritura de Garcilaso que vale la pena destacar, es su estructura dual. Los CRI son (al menos) dos textos a la vez de otra manera más. Cuentan el cuento de los incas antes de la llegada de los españoles, pero también narran muchos relatos de indios en la época colonial. Su topografía general se asemeja a la del videojuego Super Mario Brothers: hay un mundo de la superficie y varios submundos. El primero tiene una estructura lineal, marcada por libros y capítulos con sus respectivos títulos (lo que Genette [1997] llama "paratexto"), que orienta la lectura del texto hacia unos incas sublimados. Pero también hay puertas recurrentes hacia otros mundos o submundos. Estas historias del submundo están presentes siempre a modo de anécdotas y, aunque parecen cómicas, en realidad son casos irónicos de bromear repetidamente. Los lectores pueden seguir un camino u otro o ambos a la vez. De hecho, ambos están relacionados: los relatos del submundo conducen, tarde o temprano, al mundo de la superficie y hacen que los lectores vean a este último de una man-

era diferente, a menudo contradictoria, agregando incluso más formas de significar.

La imagen final que me viene a la mente cuando considero los CRI de Garcilaso es el velo. Funciona de dos maneras distintas pero complementarias. Primero, transmite el acto de oscurecer, de evitar que se vea. Claramente, el oscurecimiento de significados le permitió a Garcilaso escribir con seguridad lo que de otro modo sería censurado o lo llevaría a la cárcel; —después de todo, los CRI se publicaron en la España del siglo XVII y solo después de pasar varias capas de censura—. Sin embargo, este tipo de velo tiene otra función: la de proyectar sobre el velo. Al manejar (e imitar) los tropos, los estilos retóricos y las fuentes autorizadas favoritas de los españoles, los CRI satisficieron las expectativas españolas y, desde esta perspectiva, parecieron ser un ejemplo tranquilizador de lo que los buenos nativos podían llegar a escribir —un indio escribiendo sobre indios—. Esa fue, sostengo, la película que los lectores colonialistas celebraron. Al mismo tiempo, al prestar atención a quién produjo la película, cómo encuadró las imágenes y el arreglo del salón, la pantalla y las sillas cuando se mostró la película, se podía ver en los CRI una exposición o discurso crítico sobre la blanquitud y los modales manifiestos. Dado que la exposición se proyectó en un registro que los españoles solo podían percibir cuestionando sus propias ideas sobre sí mismos y sobre los otros coloniales (es decir, cuestionando sus proyecciones sobre el velo), los blancos podían acceder a ella solo a un precio alto —tenían que abandonar su blanquitud—. Por otro lado, un lector que habitaba una doble conciencia y estaba dotado de una segunda visión también podría celebrar la película, aunque por razones completamente diferentes.

En lo que sigue, cambiaré el énfasis del contenido del mundo de arriba (la historia de la civilización inca) hacia las prácticas de escribir, e implícitamente de existir, más allá de los guiones coloniales. Si bien trataré de exponer lo que cada caso significa, soy consciente de que en el texto hay mucho más de lo que he logrado discernir. Le pido al lector discreto que perdone mis limitaciones, porque esto es todo lo que la fuerza y la habilidad de un hombre de piel pálida pueden lograr.

En el mundo de arriba

A pesar de que el inicio de los CRI a menudo recibe escasa atención, encuentro que es importante puesto que ubica el supuesto tema del texto, el Imperio inca, dentro del proyecto más amplio de Garcilaso de dobledad[87]. Los dos primeros capítulos cortos del primer libro tocan cómo el descubrimiento obligó a repensar todo el conocimiento heredado sobre el mundo. El primer capítulo, titulado "Si hay muchos mundos. Trata de las cinco Zonas", analizó la idea de un mundo dividido en cinco zonas climáticas diferentes de las cuales solo la segunda y la cuarta (las templadas) eran habitables y la tercera (la tórrida) no se podía atravesar. El segundo capítulo, titulado "Si hay antípodas", abordó preguntas derivadas del hecho de haberse demostrado que el mundo era redondo —como si las personas en las antípodas estaban colgadas boca abajo o si el cielo se extendía por todo el mundo—.

Dar inicio a un libro sobre los incas de esta manera podía considerarse como nada más que seguir la práctica española estándar del siglo XVI. Después de todo, obras ampliamente leídas sobre las Indias escritas por famosos cronistas, como la Historia general de las Indias de Gómara ([1552] 2004) o la Historia natural y moral de las Indias de Acosta ([1590] 2002), lo hicieron. También lo hicieron los conocidos trabajos de divulgadores de conocimiento, como El libro de las costumbres de todas las gentes de mvndo, y de las indias de Francisco de Thamara (1556) y de geógrafos de renombre, como la Chronographia o repertorio de tiempos de Hierónimo de Chaves

(1584). Y en cierto modo, comenzar con una geografía del mundo y su cielo tenía sentido durante esta época. Como es sabido, la evidencia empírica desencadenada por el descubrimiento de América obligó a los europeos a desafiar formas bien establecidas de entender el mundo —y el haber demostrado que el conocimiento geográfico de los antiguos era incorrecto merecía algunas páginas de autofelicitación[88]—.

Pero Garcilaso hizo algo más en estos dos capítulos que tan solo inscribir intencionalmente el libro en esta tradición bien establecida. Como es consistentemente el caso a lo largo de todo el libro, señaló una cosa para hablar de otra —más específicamente, señaló un objeto para hablar de las formas en las que diferentes personas veían el objeto y cómo le daban sentido—. En el caso de sus capítulos introductorios, habló sobre el mundo no porque le preocuparan asuntos geográficos o teológicos, como a los españoles, sino porque le preocupaba la forma de entender el mundo que tenían los españoles. Y por "mundo" no me refiero a la tierra sino al aparato conceptual que el colonialismo occidental puso en práctica y a la realidad (la nueva normalidad) que los pueblos nativos tuvieron que habitar a partir de entonces. Como siempre es el caso con los CRI, Garcilaso habló a la vez sobre el objeto y sobre cómo la gente lo pensaba; en este caso, ambos eran el mundo. Cuestionar la comprensión occidental significó entonces no cuestionar las ideas geográficas o teológicas occidentales, sino en cambio cuestionar las semillas de la colonialidad que las inspiraban —lo que los españoles pensaban implícitamente sobre ellos mismos y los indios, sus respectivos lugares y roles, destrezas y limitaciones—.

La clave para entender la exposición de Garcilaso fue estar extremadamente atento a las palabras que usó, las que invitaron

constantemente a segundas lecturas. La literal, que se vio reforzada por su imitación de tropos y autores aceptados, cegó a quienes pensaban de los indios como personas que no podían ver más allá de su inteligencia material. La segunda lectura, que a menudo requirió que los lectores captaran pequeñas dosis de ironía, les decía a quienes sabían que algunos pensaban acerca de los indios de esa manera, cómo afrontar esa forma de pensar. Este estilo narrativo requirió que los lectores discretos ejercieran constantemente su discreción: distinguir significados, discerniendo las diferentes formas de significar que estaban en funcionamiento. En ocasiones, funcionaron simultáneamente como capas en el eje asociativo; en otras, se sucedieron en una rápida y vertiginosa secuencia en el eje sintagmático. A fin de cuentas, estos dobles significados recurrentes evocaron diferentes combinaciones de la misma idea central: los indios eran iguales a los españoles, pero diferentes. Y la similitud y la diferencia no se refirieron a cualidades previas al contacto (culturales, epistemológicas o simbólicas), sino que fueron coloniales en su naturaleza.

Mi mundo no es tu mundo (aunque, de hecho, lo es)

Que el "descubrimiento" del "Nuevo Mundo" desencadenó una serie de reacciones en la mente europea es un hecho bien conocido. Es común encontrar en los textos coloniales españoles expresiones de admiración, asombro, extrañeza o emoción, incluida la repentina consciencia de ser el pueblo elegido de Dios. Por ejemplo, Gómara le indicó al lector en el prefacio al rey de su ampliamente leída Historia general que, si bien leer la historia siempre era interesante, la suya era particularmente deleitosa debido a la extrañeza del tema ([1552] 2004, 18). Luego procedió a exultar su grandeza: "La mayor cosa después de la creación del mundo, sacando la encarnación y muerte del que lo crió, es el descubrimiento de Indias; y así las llaman Nuevo Mundo" (Gómara [1552] 2004, 18). Y continuó, tratando de aclarar: "Y no tanto le dicen nuevo por ser nuevamente hallado, cuanto por ser grandísimo y casi tan grande como el viejo. También se puede llamar nuevo por ser todas sus cosas diferentísimas de las del nuestro". Tales diferencias incluían sus animales, plantas y, hasta cierto punto, sus habitantes, quienes "empero hombres como nosotros… no tienen letras, ni moneda ni bestias de carga" (Gómara [1552] 2004, 18). Esta diversidad, como afirmó en su tercer prefacio, era parte de la maravilla de la creación de Dios con la cual el hombre se enfrentaba ([1552] 2004, 21).

Quizás porque sintió que había ido demasiado lejos enfatizando la novedad del Nuevo Mundo, Gómara dedicó el primer capítulo de la Historia a dejar en claro que sabía que solo había

un mundo y no muchos, como algunos pensadores antiguos habían sugerido[89]. Luego de refutar metódicamente a los autores acreditados que lo habían dicho, resumió la tarea con una contradicción: "aunque creo que no hay más de un solo mundo, nombraré muchas veces dos aquí en esta mi obra, por variar de vocablos en una misma cosa, y por entenderme mejor llamando Nuevo Mundo a las Indias, de las cuales escribimos" ([1552] 2004, 23). Es decir, él "creía firmemente" que solo había un mundo pero hablaría acerca de dos. ¿Por qué? Tal vez por una cuestión de estilo, para evitar usar las mismas palabras una y otra vez. Pero, ¿qué había acerca de ser mejor entendido? ¿Qué fue exactamente lo que se trasmitía mejor llamándolo Nuevo Mundo? ¿Era que acababa de descubrirse, que era casi tan grande como el Antiguo, o que, si bien sus habitantes eran similares, sus animales y plantas eran diferentes, como mencionó en su dedicatoria al Rey? La pregunta seguía en pie.

Acosta, quien a menudo copió a Gómara, también comenzó explicando la bondad de su texto, la cual también relacionó con su objeto. En el prefacio al lector de su Historia natural y moral de las Indias, señaló que mucho se había escrito sobre el Nuevo Mundo, sus "cosas nuevas" y "extrañas", pero nadie las había explicado. En este intento, afirmó él, residía la novedad de su libro, que era "juntamente historia y filosofía, y por ser no solo de las obras de naturaleza, sino también de las del libre albedrío, que son de hechos y costumbres de hombres" ([1590] 2002, Proemio, 58). El doble propósito declarado de esta explicación era divino, de manera que al observar la maravillosa creación natural de Dios, el hombre fuera llevado a alabarlo, y para que al conocer las costumbres de los indios, el hombre fuera llevado a apoyar los esfuerzos para convertir a gente tan ciega a quien Dios finalmente había traído a la luz del evangelio[90].

Continuando con su imitación del trabajo de Gómara, Acosta procedió a refutar (aunque en muchos más capítulos) a quienes decían que había más de un mundo y, al igual que Gómara, él también llamó a América "Nuevo Mundo" o "Nuevo Orbis" en contraposición con el "Viejo Mundo". Y si bien Acosta no abordó explícitamente la contradicción, también reconoció la singularidad del Nuevo Mundo —lo que lo hacía nuevo—. Después de un largo intento de explicar el origen de sus plantas, animales y habitantes humanos, concluyó que eran definitivamente diferentes y aceptó que no funcionaron sus intentos de conciliar este hecho con la unicidad de la creación y el origen común en Ararat —creer que lo hacían, concluyó, sería "llamar al huevo castaña" ([1590] 2002, lb. IV, cap. 36, 283)[91].

Por lo tanto, Acosta se encontró con el mismo problema que Gómara. Intentó un desvío científico en lugar de la conveniencia lingüística para explicarlo, pero realmente no pudo responder por qué lo llamaba dos mundos cuando era uno y por qué habló de uno cuando había dos. Esta tensión entre el objeto (solo había un mundo) y lo que el sujeto pensaba y sentía acerca del objeto (existían el Viejo Mundo y el Nuevo Mundo) también aparece en los textos generales. Cosmógrafos como Hierónimo de Chaues o divulgadores del conocimiento como Francisco Thamara se encontraron con problemas similares. Cuando la Chronographia o repertorio de tiempos de 1584 del primero abordó la división de la tierra, estableció que había cuatro partes: Europa, Asia, África y las Indias Occidentales. Mientras hablaba de esta última, la llamó "mundo nuevo… y con razón, porque esta tierra no procede de alguna de las tres que ya nombramos: sino sola por sí esta distincta y apartada de ellas. Y llámase nueua tierra, por razón que nunca los antiguos tuuieron noticia cierta della" (1584, 87v). El título del libro de

1556 de Thamara lo decía todo: El libro de las costumbres de todas las gentes de mvndo, y de las Indias. El "mundo" y las "Indias". La estructura del texto aclaró el problema: se organizó siguiendo el modelo histórico bíblico con los tres hijos de Noé poblando el mundo. Pero ese modelo tripartito no podía dar cuenta de las Indias —no encajaban—. De manera que estaban "el mundo" (sin calificaciones) y "las Indias". Cuando el libro se refirió a estas últimas, aclaró aún más el tema: por la gracia de Dios, los españoles habían "descubierto y hallado otro nueuo mundo nunca antes conocido, a lo menos en la memoria de los escritores antiguos" (Thamara 1556, 250).

En resumen, todos estos textos influyentes manifestaron de diferentes maneras una tensión no resuelta: la existencia de dos mundos cuando en buena conciencia solo había uno. Los autores reflexionaron en torno a este problema, sin poder jamás resolverlo. Y en todos los casos, los indios fueron parte de la novedad que se describió, de esa cosa novedosa que estaba allí y era nueva. Eran, para tomar prestados términos de Vizenor, "descubribles" (Vizenor y Lee 1999, 85). En el capítulo 1, Garcilaso dio inicio a la doble tarea de abordar la tensión y corregir las ideas subyacentes a través de establecer la autorreflexividad que caracterizó a todos los CRI:

Habiendo de tratar del nuevo mundo… parece que fuera justo, conforme a la común costumbre de los escritores, tratar aquí, al principio, si el mundo es uno solo o si hay muchos mundos. Si es llano o redondo y si también lo es el cielo. Si es habitable toda la tierra o no más que las zonas templadas. Si hay paso de una templada a otra. Si hay antípodas y cuáles son de cuáles. Y otras cosas semejantes que los antiguos filósofos muy largamente trataron y los modernos no dejan de platicar y

escribir, siguiendo cada cual la opinión que más le agrada ([1609] 1995, lb. I, cap. 1, 9).

Es decir, a diferencia de muchos autores coloniales contemporáneos, que se copiaron entre sí sin reconocerlo, Garcilaso les dijo a los lectores desde el principio que estaba considerando imitar lo que otros hicieron. La autorreflexión detrás de la imitación estableció una distancia crítica entre el objeto (un texto similar a otros) y el autor, abriendo el espacio para la agencia y la autonomía —cualidades que se pensaba que los indios no tenían—. La intencionalidad del autor fue empujada al primer plano. Al mismo tiempo, los dobles significados establecieron el escenario donde la intencionalidad operaría. En este caso, la palabra "parece" situó el proyecto dentro del ámbito de las expectativas de los lectores solo para desafiarlos —"parecería justo" significó lo opuesto—. Luego anunció algunas de las razones por las cuales no era razonable: porque los autores acreditados decían lo que les agradaba—no tenían fundamento real para sustentar lo que decían—, lo que significaba que no tenían autoridad alguna, y aún menos eran dignos de ser imitados (y, sin embargo, era considerados como tales). Asimismo, al juzgar tanto a los autores antiguos como a los actuales, socavó una de las principales afirmaciones de estos últimos cuando escribían sobre estos temas: que habían desplazado a los primeros. Todos eran lo mismo, insinuó Garcilaso. Por eso eran dignos de imitación con una diferencia.

Como lo hizo a menudo después de soltar ráfagas de ironía vertiginosa, Garcilaso apaciguó inmediatamente a los lectores occidentales, pero solo para burlarse de ellos y luego apaciguarlos nuevamente, como si fuera una caricatura en la que un personaje se electrocuta en forma reiterada y la imagen pasa del

personaje a su esqueleto y viceversa, del negro al blanco, todo en rápida sucesión: "Más, porque no es este mi principal intento ni las fuerzas de un indio pueden presumir tanto —y también porque la experiencia, después que se descubrió lo que llaman Nuevo Mundo, nos ha desengañado de la mayor parte de estas dudas —pasaremos brevemente por ellas por ir a otra parte, a cuyos términos finales temo no llegar" ([1609] 1995, lb. I, cap. 1, 9).

Garcilaso empezó la oración diciendo dos cosas a la vez, dependiendo del campo de visión del lector. A un lector discreto, le señaló que no contemplaría tales tonterías, aunque parecieran oportunas, y destacó el hecho de que las tonterías no eran vistas como tales —de hecho, se celebraban—. Al lector colonialista, Garcilaso le confirmó su sentido del orden: los indios no abordaban asuntos tan complejos (o eran irónicos, para el caso); de lo contrario estarían alardeando, pensando demasiado de sí mismos. Luego, se burló de él, señalando lo obvio: no había razón para entablar largas discusiones porque al llegar a América todas las antiguas especulaciones geográficas y teológicas sobre el mundo habían probado ser falsas. Por lo tanto, dedicar tantos capítulos como lo hicieron los autores españoles "venerados" (Gómara destinó nueve capítulos a esto, Acosta treinta y nueve)[92] fue, en el mejor de los casos, inútil y, en el peor, habló más sobre los autores —su vanidad, lo mucho que alardeaban y pensaban de sí mismos— que sobre la complejidad del tema.

En otras palabras, indios y españoles eran iguales (ambos podían correr el riesgo de pensar demasiado de sí mismos) pero también eran diferentes. Los primeros corrían ese riesgo porque eran indios en contextos coloniales; los últimos corrían ese riesgo porque eran españoles en asuntos coloniales. Lo que cada

uno podía permitirse era diferente. Garcilaso controló de inmediato la ironía, neutralizándola. Cerró la oración afirmando que abordaría el asunto solo brevemente porque de lo contrario, como indio (los indios también eran inferiores en fuerza), no podría llegar a donde quería ir y abordar lo que era aceptable que un indio abordara —i.e., las costumbres y la historia de los incas (si eras inca)—.

En el resto del breve capítulo, Garcilaso refutó principalmente la idea que el mundo estaba dividido en cinco zonas climáticas diferentes —de las cuales solo la segunda y la cuarta eran habitables y la tercera no se podía atravesar— pero también dedicó algunas líneas a otra suposición colonial clave: la existencia de un Nuevo Mundo y un Viejo Mundo. Al hacerlo, señaló que nombrar era un asunto importante. En el pasaje que acabo de citar, dijo "se descubrió lo que llaman nuevo mundo" (Garcilaso [1609] 1995, lb. I, cap. 1, 9, mi énfasis), no "se descubrió el Nuevo mundo". Esto dirigió la atención al hecho de que el problema no era el Nuevo Mundo en sí, sino el hecho de que "ellos" lo denominaron así. No señaló el objeto sino cómo la gente le daba sentido. Justo después de esto, abordó el tema con más detalle: "Pero confiado en la misericordia, digo que a lo primero se podrá afirmar que no hay más que un mundo. Y aunque le llamamos 'mundo viejo' y 'mundo nuevo' es por haberse descubierto aquel nuevamente para nosotros y no porque sean dos, sino todo uno" ([1609] 1995, lb. I, cap. 1, 9; mi énfasis). En esta cita destacan dos elecciones de palabras peculiares: "misericordia [divina]" y "para". En lo que concierne a la primera, ¿por qué Garcilaso necesitó invocar la misericordia divina?

No había nada remotamente herético en decir que solo había un mundo. Sugiero que aquí la "misericordia divina" desempeñó en gran medida el mismo papel que antes había tenido "ser indio": parecía apaciguar al lector, solo para tomarle el pelo. Decir que confiaba en la misericordia de Dios podría entenderse de dos maneras. Podía significar que Garcilaso esperaba que Dios se compadeciera de su condición (india) y lo ayudara a hacer algo que excedía su capacidad —una lectura colonialista —. O podía significar que confiaba en que Dios haría algo más: protegerlo por decir sobre los autores españoles lo que los indios no deberían decir, exponiendo lo que era claramente visible, excepto para los españoles. Luego neutralizó rápidamente la ambivalencia y trivializó la cuestión. "Nosotros" en "le llamamos" señaló que él veía lo que los españoles veían —él era uno de ellos—[93]. "Llamamos" señaló que era una simple convención. Completó el encajonamiento de la lectura cerrando el párrafo con una aparente contradicción: "Y a los que todavía imaginaren que hay muchos mundos no hay para que responderles, sino que se estén en sus heréticas imaginaciones hasta que en el infierno se desengañen de ellas" ([1609] 1995, lb. I, cap. 1, 9).

¿Qué ocurre con la elección de la segunda palabra peculiar, "para", en "para nosotros"? Decir que el Nuevo Mundo había sido "recién descubierto por nosotros" habría tenido sentido à la Gómara: se habría referido al hecho de que no era realmente nuevo; los españoles lo llamaron así porque lo percibían de ese modo. Pero Garcilaso no dijo que fue descubierto "por nosotros" sino "para nosotros". Esta elección de palabras disparó dos preguntas inmediatas: si no lo hicieron los españoles, ¿quién lo hizo y para qué? Las respuestas llegaron tan solo un poco más adelante.

Al finalizar el breve capítulo, Garcilaso dedicó algunas líneas a refutar la antigua idea de que algunas partes del mundo eran inhabitables. Esta era una práctica común (Gómara y Acosta lo hicieron) y también lo fue el argumento que eligió para refutar esa idea: que contradecía el mandato de Dios para los hombres ("Fructificad y multiplicad, y henchid la tierra y sojuzgadla" [Génesis 1: 28]). Lo que no era común fue la forma en la que concluyó el argumento (y el capítulo). Afirmó: "Yo espero en su omnipotencia que a su tiempo descubriera estos secretos (como descubrió el nuevo mundo) para mayor confusión y afrenta de los atrevidos que con sus filosofías naturales y entendimientos humanos quieren tasar la potencia y sabiduría de Dios: que no pueda hacer sus obras más que como ellos las imaginan, habiendo tanta disparidad de un saber a otro cuanta hay de lo finito a lo infinito" ([1609] 1995, lb. I, cap. 1, 11, mi énfasis)[94].

La conclusión de Garcilaso respondió a las persistentes preguntas provocadas por la palabra "para" en el párrafo que se acaba de examinar (y que se repite aquí): para qué y quién lo hizo. Cuando dice "Y aunque le llamamos 'mundo viejo' y 'mundo nuevo' es por haberse descubierto aquel nuevamente para nosotros", desdibujó las agencias. El fraseo invitó al lector a pensar que Garcilaso hablaba de los españoles todo el tiempo —fue porque habían descubierto las Indias que ellos las llamaron Nuevo Mundo—. La idea no era necesariamente nueva: Gómara sugirió que los españoles pensaban que las Indias eran nuevas porque las habían descubierto recientemente. Pero la consistencia de Garcilaso y la cita sobre Dios sugirieron una lectura diferente: los españoles lo llamaron Nuevo Mundo porque era nuevo para ellos, pero no lo habían descubierto —sino que había sido descubierto para ellos—. En otras palabras, el agente no eran los españoles (Colón, Cortés, etc.) sino Dios[95]. ¿Eso cambió algo?

Es probable que a un lector español le hubiera molestado que le quitaran la gloria de una manera tan informal, pero incluso lo que quedaba hubiera encajado en su marco providencial: Dios los hizo descubrir porque, en el esquema universal de las cosas, ellos eran sus instrumentos, sus agentes. El verdadero problema en el pasaje de Garcilaso radica en el "para". Según muchos reputados cronistas —pro y anti-indios, así como en los relatos de los conquistadores y en los documentos reales por igual— Dios hizo que los españoles descubrieran América para que pudieran cumplir su función providencial: llevar su luz a los indios, abriéndoles las puertas de la salvación. Pero Garcilaso apuntó a otra parte, como siempre a través del doble significado. Si uno se preguntara por qué lo hizo, la respuesta sería para confundir y avergonzar al imprudente que pensó que él solo podía hacer las cosas como ellos imaginaban —léase, los españoles— para que se dieran cuenta de lo pagados de sí mismos que estaban, algo de lo que los atrevidos no se daban cuenta.

Claramente, los atrevidos eran aquellos que pensaban que podían conocer y explicar a Dios como si fueran sus pares, mientras que, en buena teología, había tanta distancia entre la inteligencia humana y la de Dios como la que había entre lo finito y lo infinito. Como de costumbre, Garcilaso adormeció a través del doble significado. El golpe pudo ser visto como dirigido a aquellos que pensaban que no todo el mundo era habitable —aunque esos no intentaban explicar a Dios, simplemente no entendían su argumento—. Por lo tanto, el lector se quedó (a una velocidad vertiginosa) con una segunda opción: el golpe estuvo dirigido a aquellos que tuvieron la arrogancia de explicar a Dios cuando explicaban por qué se había descubierto América —los cronistas españoles—. El objetivo directo era

probablemente Acosta, cuyo libro combinaba la filosofía natural y el conocimiento humano (Historia natural y moral), y quien afirmó con autoridad "porque no se trata qué es lo que pudo hacer Dios, sino qué es conforme a razón y al orden y estilo de las cosas humanas" ([1590] 2002, lb. I, cap. 16, 97). Dios "los" avergonzó por su pecado de arrogancia: pensaron que su miserable filosofía —ecos de Marx— y limitada capacidad humana podían igualar a la de Dios como si él solo pudiera hacer las cosas "como ellos las imaginaban". Volveré sobre el uso que hace Garcilaso de la palabra "imaginación".

El capítulo pareció resolver la cuestión de si era correcto hablar de uno o dos mundos con una respuesta definitiva: solo había uno. Sin embargo, algunos problemas persistentes permanecían. Primero, no quedaba claro si la duda se refería al objeto o a lo que la gente decía al respecto. En ocasiones, parecía ser una convención simple ("lo llamamos así"); en otras, parecía ser un profundo malentendido como si decir Nuevo Mundo y Viejo Mundo significara que había más de un mundo, cuestionando la unidad de la creación. En segundo lugar, aunque Garcilaso afirmó que los autores antiguos y actuales concluían lo que querían sobre estos temas, él parecía adherir a esa costumbre sin sentido. Tercero, para empeorar las cosas, en el (muy corto) segundo capítulo, Garcilaso diría exactamente lo contrario: el Nuevo Mundo se llamaba así justamente porque, en muchos aspectos, era completamente diferente del Viejo Mundo. No era que fuera nuevo para los europeos, era que había más de un mundo.

El título sin pretensiones del segundo capítulo de los CRI, "Si hay antípodas", sugería que Garcilaso haría allí otra cosa habitual: responder a aquellos pensadores antiguos que habían

considerado imposible la existencia de las antípodas. Como de costumbre, Gómara y Acosta lo habían hecho, aunque en varios capítulos. Garcilaso también lo hizo, aunque en un párrafo —más no era realmente necesario, los amerindios no estaban colgados cabeza abajo—. Luego pasó a mencionar el conflicto no resuelto entre el mundo observable y las explicaciones españolas sobre esto —tensión que el mapa de Mercator expresó al colocar a Alemania en el centro del mundo cuando no lo estaba y haciendo a Europa más grande que otros continentes cuando no lo era—. En un lenguaje amistoso y práctico, como lo recomendaban los misioneros, Garcilaso resumió:

Por dónde hayan pasado aquellas gentes, tantas y de tan diversas lenguas y costumbres como las que en el Nuevo Mundo se han hallado, tampoco se sabe de cierto. Porque si dicen por la mar, en navíos, nacen inconvenientes acerca de los animales que allá se hallan, sobre decir cómo o para qué los embarcaron siendo algunos de ellos antes dañosos que provechosos. Pues decir que pudieron ir por tierra, también nacen otros inconvenientes mayores: como es decir que, si llevaron los animales que allá tenían domésticos, ¿por qué no llevaron de los que acá quedaron, que se han llevado desde entonces acá? Y si fue por no poder llevar tantos, ¿cómo no quedaron acá de los que llevaron? Y lo mismo se puede decir de las mieses, legumbres y frutas, tan diferentes de las de acá, que con razón le llamaron 'Nuevo Mundo', porque lo es en toda cosa: así en los animales mansos y bravos, como en los hombres —que generalmente tienen la cara descubierta, sin barba— ([1609] 1995, lb. I, cap. 2, 11-12).

Estas líneas, que a la vez consideran, refutan y van más allá de las especulaciones de Acosta, fueron extremadamente prob-

lemáticas. En primer lugar, destacaron que las explicaciones occidentales ancladas en la Biblia no se reconciliaban con la naturaleza. Rompieron así la idea de una creación única con un solo orden y la legibilidad del libro de la naturaleza. En segundo lugar, destacaron la incapacidad de los españoles para resolver el problema, cuestionando la afirmación occidental de una visión privilegiada, la cual estaba conectada con la supuesta auto-evidencia del mundo. La superioridad europea era, entre otras cosas, una cuestión de potencia para ver y pensar. Lo "nuevo" en el Nuevo Mundo dejó de ser una cuestión de estilo o convención.

Como de costumbre, Garcilaso rápidamente enmascaró la naturaleza radical de su crítica, aprovechando otra oportunidad para insertar una buena dosis de burla e ironía mientras lo hacía: "Y porque en cosas tan inciertas es perdido en trabajo que se gasta en quererlas saber las dejaré, porque tengo menos suficiencia que otro para inquirirlas. Solamente trataré del origen de los reyes incas y de la sucesión de ellos" ([1609] 1995, lb. I, cap. 2, 11-12). Atento a las jerarquías coloniales, destacó los sinsentidos solo para luego declarar que el asunto escapaba a su competencia —los expertos lo sabrían mejor—. Sin embargo, la cita provocó dos preguntas. Primero, ¿cuál era el referente de "esas cosas tan inciertas"? Al principio, parecería que fue el origen de los amerindios. Pero lo que vino justo antes fue la explicación de por qué "lo llamaron Nuevo Mundo". Por lo tanto, la incertidumbre podía referirse a cómo llegaron los amerindios a América o a si era justo decir que era un mundo nuevo y diferente. La primera opción encajaría en una pregunta geográfica-teológica, como la pregunta que el soldado planteó a los remeros en la historia que relató Álvarez (véase capítulo 1). La segunda encajaría en la respuesta de los remeros: se trataba de la colonialidad. ¿Quién era la otra persona más capaz para

manejar estos asuntos? Por supuesto, no era otro que Acosta, quien, como vimos, no pudo conciliar la singularidad de América con la historia bíblica. El campo de visión del lector y el conocimiento intertextual aseguraron o socavaron la superioridad del colonizador. Y la lectura irónica era más compleja de lo que parecía a primera vista: los lectores solo pudieron verla como tal si aceptaban que Garcilaso (el indio) era más inteligente que Acosta (el experto cristiano). Y, era evidente, esto no podía ser cierto. En otras palabras, fue una paradoja circular presentada por los indios a los españoles —una situación inversa a la habitual (véase Lamana 2008, 6-7, 23, 223-224)—.

En resumen, Garcilaso señaló en estos dos capítulos que había un mundo, pero había dos. Esta aparente contradicción solo fue tal si uno miraba al objeto y no la forma en la que la gente le daba sentido. Si se consideraba esto último, quedaba claro que ambas declaraciones rechazaban las suposiciones españolas fundamentales sobre América y sus habitantes que subyacían al inconsciente de la colonialidad, las mismas suposiciones que estarían en la base de la teoría de la historia de Hegel un siglo después. Al referirse al carácter convencional de los nombres, Garcilaso rechazó la idea de que la historia había llegado en un barco, trasladándose de este a oeste, desde su punto de origen privilegiado a nuevos lugares. No había ningún punto de referencia particular-pero-tomado-como-universal a partir del cual América fuera naturalmente un Nuevo Mundo. Hubiera sido un oxímoron que los amerindios la llamaran así. La historia universal tuvo lugar en todas partes, como también había afirmado Guaman Poma. Por lo tanto, no había un Nuevo Mundo y un Viejo Mundo —solo un mundo y una historia[96]—. Al mismo tiempo, al señalar que el Nuevo Mundo era de hecho nuevo porque era diferente (sus animales, plantas y humanos no eran los mismos), Garcilaso rechazó la maniobra

que convertía a los españoles en la única encarnación del ojo universal, aquel que podía reconocer el verdadero orden de las cosas sin importar dónde y cuándo, mientras que otros no lo podían hacer. Aunque los españoles fueron incapaces de notarlo, sus pulsaciones hegemónicas contradecían su supuesta capacidad de ver lo real como realmente era. Además, eran ciegos a su propia ceguera y, como resultado, habitaban un mundo diferente, el de las personas que pensaban que eran blancas. Para reiterar, había dos mundos, pero solo uno. Y el problema no era quién vivía dónde, sino lo que se entendía por la palabra "mundo". Todo dependía de quién uno era y lo qué uno podía ver e imaginar sobre el mundo.

Fábula y alegoría (no es una cosa griega)

A la luz de la omnipresente dobledad del texto, ¿qué se puede decir sobre lo que a menudo se considera el objeto de los CRI, la cultura y la historia inca? Si, como he argumentado, el tema clave al leer el texto es comprender lo que hicieron los CRI y cómo comentaron las ideas de otros acerca del mundo, entonces la pregunta tendría que ser no solo sobre la imagen particular del objeto (en este caso, qué habían sido y qué habían hecho los incas), sino cómo pensaron los incas —Garcilaso incluido— el acto de representar lo que habían sido y lo que hicieron frente a lo que los españoles habían podido pensar al respecto.

Este cambio de registro interpuso una capa de reflexividad, haciendo de las voces y la estructura narrativas (el cambio de lo explícito a lo implícito), así como de la ironía y la burla, los elementos clave a rastrear. En dicha lectura, Garcilaso desafió la intención española de dominar el campo visual, de ver a los indios como criaturas que podían ser fácilmente, identificadas y descritas, y de descartar sus propias ideas como superstición o sinsentido. Como de costumbre, lo hizo con bastante humor, desplegando y enmascarando dobles significados.

Como se sabe, Garcilaso dividió la historia precolonial andina en dos edades claramente diferenciadas: el gobierno pre y posinca. Les otorgó a estas edades valores opuestos a los que les atribuyó Guaman Poma: la edad preinca fue bastante ilógica mientras que la edad posinca fue casi perfecta. El evento crucial

que las vinculó fue el origen de los incas. Después de describir el estado bárbaro de los indios antes del gobierno inca (en los capítulos 9-14 del primer libro), presenta el origen de los incas. En un pasaje citado a menudo explica: "[viendo la lastimosa condición de los indios] nuestro padre el sol… se apiadó y tuvo lástima de ellos y envió del cielo a la tierra un hijo y una hija de los suyos para que los doctrinasen en el conocimiento de nuestro padre el sol para que lo adorasen y tuviesen por su dios" ([1609] 1995, lb. I, cap. 15, 41). La misión de estos dos agentes divinos era también hacer que los indios "viviesen como hombres en razón y urbanidad… y no bestias" (Garcilaso [1609] 1995, lb. I, cap. 15, 41).

Los estudiosos señalan que este acto divino convirtió a los incas en parte de la historia providencial. Luego viene el marco de la praeparatio evangelica (preparación para el evangelio): el sol lo hizo todo "para que cuando ese mismo Dios, sol de justicia, tuviese por bien de enviar la luz de sus divinos rayos a aquellos idólatras, los hallase no tan salvajes sino más dóciles para recibir la fe católica y la enseñanza y doctrina de nuestra santa madre Iglesia Romana" (Garcilaso [1609] 1995, lb. I, cap. 15, 39). Garcilaso señaló, tomando prestada una línea de Acosta (lb. 7, cap. 28), que se había demostrado que la conversión se produjo fácilmente en el caso de los indios que habían sido gobernados por los incas, a diferencia de los que no lo habían sido. La historia sobre el origen, según el argumento, fue parte del proyecto más amplio de Garcilaso sobre los incas, el cual tenía dos objetivos. En primer lugar, al presentarlos como portadores de la luz de la razón, se basó en la opinión bien establecida de que la capacidad de una persona para abrazar el cristianismo iba de la mano con el desarrollo de su capacidad racional. La razón natural llevaría al hombre a observar y acatar la ley natural y luego progresivamente a observar y acatar a Dios. En segundo lugar,

al incluir la intervención divina, hizo que los incas formasen parte de una historia global explícitamente providencial a diferencia de los textos de Las Casas. En el plan de Dios, los incas fueron los apóstoles de la razón, mientras que los europeos fueron los apóstoles de la fe (Duviols 1963; Zamora 1988, 85-128, 140-159)[97].

Esta interpretación se ajusta a la historia sobre el origen en muchos aspectos, pero no está exenta de problemas. Primero, hay una contradicción no abordada: la intervención divina no se alinea con un argumento sobre la progresión natural del hombre hacia Dios. En términos teológicos, es lo opuesto —apunta no hacia lo que es natural en el hombre sino hacia lo que Dios le da, el suplemento sobrenatural sin el cual el hombre puede hacer poco—. Segundo, la historia es insólita. En la España posterior a Trento, nada estaba más estrictamente vigilado que alegar el contacto directo con Dios[98]. Afirmar que Dios había enviado a algunos agentes (aún peor, sus hijos) directamente del cielo a la tierra para ayudarlo a hacer su trabajo era ridículo o punible. Tercero, y por último, pero no por ello menos importante, existe un problema de fondo: un poco más adelante Garcilaso descalifica la historia del origen diciendo que era inventada. ¿Por qué presentarla tan solo para devaluarla y refutarla? (Volveré sobre el tema).

Estos problemas sugieren la necesidad de ver la historia del origen de una manera diferente. Un elemento que abre la posibilidad a nuevos significados es la estructura de la narración —quién dice qué, sobre quién y por qué—. En el caso en cuestión (el origen divino de los incas), el que habló no fue Garcilaso sino su tío, a quien citó extensamente[99]. Sugiero que el tío y el tema de la intervención divina fueron medios para hablar no

sobre los incas sino sobre los españoles. O, mejor dicho, hablar de los españoles que hablan sobre los incas y los indios. Garcilaso rara vez hizo lo uno sin hacer lo otro, puesto que su interés radicó en la interacción entre imaginaciones y expectativas que caracterizaban las interacciones coloniales y arrinconaban lo que era ser indio. La clave para acceder a esta lectura fue seguir las referencias de Garcilaso cuidadosamente intercaladas a la pregunta de cómo entender lo que los incas (y los indios en general) contaban sobre su historia. En este caso en particular, el lector tenía que prestar atención a lo que Garcilaso dijo respecto a lo que hacían los indios con las creencias de otros pueblos sobre las historias de origen.

Garcilaso le dedicó tres capítulos (15-17) del primer libro a citar la narrativa de su tío sobre el origen de los incas y un capítulo (18) a relatar otras dos versiones de indios no-incas. Él de manera consistente las denominó fábulas a todas. Los españoles tendían a malinterpretarlas, tomándolas como recuerdos vagos y corruptos de eventos universales, señaló: "algunos españoles curiosos quieren decir, oyendo estos cuentos, que aquellos indios tuvieron noticia de la historia de Noé… Y que por la ventana de arca de Noé dijeron los indios la de Paucartampu… Otros pasos de una fábula y de otra quieren semejar a los de la Santa Historia, que les parece que se semejan" ([1609] 1995, lb. I, cap. 18, 48). Más adelante, cuando explicó que los incas crearon fábulas en poesía y prosa, afirmó: "las cuales quieren los españoles que no sean fábulas sino historias verdaderas, porque tienen alguna semejanza de verdad. De otras muchas hacen burla por parecerles que son mentiras mal compuestas, porque no entienden la alegoría de ellas" ([1590], 2002, lb. I, cap. 25, 119). Esta observación parecía encajar en las conocidas imaginaciones colonialistas sobre los recuerdos que tenían los indios de su pasado, parte integral de la incapacidad de los indios de

pensar más allá y/o por encima de lo que estaba inmediatamente frente a sus ojos. Acosta resumió, "todo va lleno de mentira y ajeno de razón" ([1609] 1995, lb. I, cap. 25, 119); ellos ni siquiera pueden recordar su origen, explicó Álvarez ([1588] 1998, 147).

Frente a estas opiniones, Garcilaso comentó: "Yo digo llanamente las fábulas historiales que en mis niñeces oí a los míos. Tómelas cada uno como quisiere y deles la alegoría que más le cuadrare" ([1609] 1995, lb. I, cap. 18, 48). Como siempre, la oración aceptó dos lecturas. Por un lado, afirmó presentar a los lectores lo que había escuchado sin implicar que él lo tomase como un discurso histórico sobre lo real. Por otro lado, les dijo a los lectores que, aunque los discursos ficticios no reportaban hechos reales, no eran necesariamente falsos. Podían referirse a cosas que eran ciertas, pero de una manera que parecía falsa porque los significados no se ajustaban al nivel literal sino al alegórico. Eran, como el resto de la narración, un comentario[100]. Esto tenía un efecto dominó. Si una historia indígena era relatada por un español y justificada como un evento histórico mal recordado, la historia existía al mismo nivel que el indígena: ambos eran objetos para que otros les dieran sentido. Si, por el contrario, una historia era creada y contada por un indio, existía una distancia, un espacio, entre el indio y lo que él pensaba y decía a los demás sobre quién era él a través de la narración de la historia. En ese espacio, los significados podrían desenvolverse como los pliegues de un acordeón —o tal vez como una caja sorpresa con resorte—. La intención y la agencia —y, por lo tanto, la autorreflexión— se convierten en el centro del escenario. La realidad ya no fue simple ni los indios lo fueron, y la verdad/falsedad dejaron de ser el problema[101].

En otras palabras, al poner en escena las palabras de su tío (y, más adelante, las de otros indios) como algo que tenía un significado alegórico, Garcilaso presentó implícitamente la capacidad de los indios de separarse de lo literal. Los indios no eran considerados capaces de hacer eso por lo menos por dos razones. Primero, consideradas como criaturas de una inteligencia material, se pensaba que carecían de capacidad mental porque su existencia "no se levanta un punto del polvo de la tierra" (Álvarez [1588] 1998, 144). Por el contrario, los españoles (personas que se pensaban blancas) se consideraban maestros de la abstracción, del pensamiento elevado, incluida la figuración. Segundo, el eurocentrismo y la colonialidad jugaron un papel importante en la consolidación de estas construcciones. La alegoría era una idea bien conocida y aceptada, pero solo cuando se trataba de pensar las historias del Viejo Mundo, no así las amerindias. La colonialidad hizo que pareciera que algunas cosas tenían un lugar propio y que pertenecían al campo mental de un pueblo específico —como le ocurriría cuatro siglos después al académico mexicano Miguel León Portilla, quien fue criticado por ponerle como título a un libro Filosofía náhuatl (Mignolo 1999). No hacía falta decirlo, la alegoría, como la filosofía, era una cosa griega.

La estructura de la narración histórica de Garcilaso tuvo como intención dar vuelta la tortilla cuando la colonialidad y el eurocentrismo estaban surgiendo. Su objetivo, como el de los indios que hablaron con Santo Tomás y Álvarez, fue que sus interlocutores participasen del cambio. A medida que narró la historia de las conquistas incas y el desarrollo del sistema estatal, Garcilaso retomó y desarrolló la relevancia de sus ideas sobre la fábula y la alegoría. Al finalizar la narración de la vida del primer Inca, Manco Cápac, Garcilaso explicó la historia del origen de los incas en sus propios términos seculares:

Lo que yo, conforme a lo que vi y naturaleza de aquellas gentes, puedo conjeturar del origen de este príncipe Manco Inca … es que debió de ser algún indio de buen entendimiento, prudencia y consejo que alcanzó bien la mucha simplicidad de aquellas naciones y vio la necesidad que tenían de doctrina y enseñanza para la vida natural. Y con astucia y sagacidad, para ser estimado, fingió aquella fábula, diciendo que él y su mujer eran hijos del sol: que venían del cielo y que su padre los enviaba para que doctrinasen e hiciesen bien a aquellas gentes ([1609] 1995, lb. I, cap. 25, 61).

En su nivel más simple, el párrafo dijo que los incas desarrollaron historias como instrumentos de un buen gobierno —sus fábulas no fueron ni errores ni recuerdos borrosos—. En otro nivel, planteó un enigma: ¿de dónde provinieron sus elementos cristianos? Porque, como un lector discreto pudo haber notado, incluso si Manco Inca inventó la historia, se suponía que no debía conocer los elementos. A su vez, esto sugirió que o bien él había prefigurado estos elementos, lo que hacía que el descarte de la historia careciera de sentido, o bien los incas en la época colonial (o Garcilaso) habían inventado el relato de Manco Cápac para enseñarles a los españoles a través de la alegoría —una fábula dentro de una fábula—. Y, quizás, lo que cualquiera de los primeros hubiera querido enseñar a los segundos, es que lo importante no era la historia del origen en sí, sino el hecho de que coincidía con las hazañas de los Incas: "Y como los beneficios y honras que a sus vasallos hizo confirmase[n] la fábula de su genealogía, creyeron firmemente los indios que era hijo del sol venido del cielo y lo adoraron por tal porque es así que aquella gente a ninguna cosa atiende tanto como a mirar si lo que hacen los maestros conforma con lo que les dicen y hallando conformidad en la vida y en la doctrina no han menester

argumentos para convencerlos a lo que quisieren hacer de ellos" (Garcilaso [1609] 1995, lb. 1, cap. 25, 161-162).

Dado que señalar que los españoles predicaban pero no actuaban en consecuencia era algo omnipresente en los textos coloniales, Garcilaso incitó a los lectores a comparar a los incas con los españoles. En este caso, la comparación fue entre alguien que existía dentro de una historia en la que este era superior a los indios, incluso tenía un toque de lo divino, pero que no actuaba como tal, y alguien que no lo era, pero que actuaba como si lo fuera (los incas no habían sido enviados por Dios para hacer el bien como afirmaban, pero actuaron como si lo hubieran sido). Igualmente, si no más importante, fue también una invitación a comparar la agencia y la conciencia de cada pueblo con respecto a las historias que se contaban. Los españoles las habitaron sin darse cuenta de sus significados; los indios sabían que eran fábulas y se relacionaban con ellas en consecuencia. Al igual que en la NCBG de Guaman Poma, los indios prestaron atención al hacer, no al saber: se percataron de la insensatez española y rechazaron la invitación a ser parte de ella. Garcilaso había usado la misma táctica cuando siguió el modelo de los españoles para discutir el(los) mundo(s) y luego la descartó.

A medida que Garcilaso narró las conquistas incas, dio ejemplos de fábulas incas y sus alegorías. Quizás la más completa estuvo relacionada con la conquista inca de los collas. Como hicieron con cada grupo a los que enfrentaron durante sus campañas, los incas enviaron mensajeros a los collas pidiéndoles que aceptasen pacíficamente su gobierno benévolo, el cual había sido ordenado por el sol. Los collas rechazaron la proposición y, en cambio, atacaron e insultaron en forma reiterada a

los incas. Estos últimos, como lo hicieron siempre en esos casos, se abstuvieron de usar su poder superior para vencer a su enemigo y solo se defendieron, esperando que los collas se dieran cuenta de su insensatez. Sin embargo, un día, muchos collas murieron durante su ataque contra los incas. Como ellos sabían que los incas solo se defendían, corrió el rumor de que las piedras, flechas y otras armas que los collas habían usado para atacar a los incas se habían vuelto contra ellos —otro aparente caso de intervención divina a favor de los incas (Garcilaso [1609] 1995, lb. III, cap. 2)—.

Garcilaso procedió entonces a descifrar los diferentes niveles de agencia y autorreflexión presentes en la fábula. Expuso primero lo que los capitanes incas declararon al respecto, "explicando la fábula" ([1609] 1995, lb. III, cap. 3,148). Cansados de escuchar los repetidos insultos de los collas y de tener que repeler sus ataques, los capitanes incas decidieron darles una lección. Les dijeron a sus hombres que estuvieran completamente armados e infligieran daños severos a los collas cuando atacaran. Los guerreros incas hicieron lo que se les ordenó. Como resultado, la mayoría de los hombres collas murieron "y como hasta entonces los del Inca no habían peleado para matarlos sino para resistirles dijeron que tampoco habían peleado aquel día. Sino que el sol, no pudiendo sufrir la poca estima que de su hijo hacían los Collas, había mandado que sus propias armas se volviesen contra ellos y los castigasen, pues los incas no habían querido hacerlo (Garcilaso [1609] 1995, lb. III, cap. 2, 149). Los collas, gente sencilla, creyeron la historia, la misma que los españoles habrían considerado un ejemplo de insensatez india o de la intervención del diablo como lo hicieron con otras fábulas. Garcilaso explicó luego la alegoría de la fábula falsa, aunque verdadera: "Los amautas (que eran los filósofos), alegorizando la fábula, decían que por no haber querido los Collas soltar las ar-

mas y obedecer al Inca cuando se lo mandaron se les habían vuelto en contra, porque sus armas fueron causa de la muerte de ellos" ([1609] 1995, lb. III, cap. 2, 149).

En resumen, la historia de los incas de Garcilaso difería de aquella que los españoles brindaron no solo por su contenido sino, lo que es más importante, por la forma en la que los incas y los españoles le dieron sentido. Los primeros vieron, pensaron y alegorizaron; los segundos no vieron, solo pensaron lo que podían pensar considerando su limitada imaginación sobre sí mismos y sobre los indios, y literalizaron o desestimaron las fábulas. Ambos grupos eran similares pero diferentes, a la vez uno y más de uno —igual que el(los) mundo(s)—. E igualmente importante, solo los indios lo sabían.

[83] Para una biografía de Garcilaso, véanse Castanien 1969; Fernández 2016; Hernández 1991; Miró Quesada 1945, 1994; Porras Barrenechea 1955; Varner 1968.

[84] Castro-Klarén identifica la "situacionalidad poscolonial" de Garcilaso (2016, 203) en las raíces de su proyecto, y no simplemente en su intermediación cultural

[85] Hasta donde sé, solo Rivarola (2001, 24) lo señala; sin embargo, según él, lo verdadero se refiere al valor filológico o de verdad del contenido, no a la intención, la ironía o el doble significado.

[86] En este sentido, "ser indio" fundamenta su competencia como traductor informado en filología, como suelen argumentar los estudiosos; sin embargo, como con cualquier otra cosa en el texto, "ser indio" podía significar más de una cosa. Garcilaso lo utiliza a menudo para desautorizarse a sí mismo simultáneamente, confirmando la certeza del lector occidental de su superioridad y la condición inferior y débil de los indios, solo para invertir estas posiciones. Así, al discutir la cuestión del tránsito a través de zonas climáticas, mientras declara, "porque no es este mi principal intento ni las fuerzas de un indio pueden presumir tanto … pasaremos brevemente por ellas por ir a otra parte, a cuyos términos finales temo no llegar", de hecho contradice, desacredita y cuestiona profundamente las ideas españolas sobre el mundo y lo que asumen que significan las palabras.

[87] Las excepciones son Mazzotti (1996, 53-54), que lo analiza en términos de unicidad humana y diversidad cultural, y Castro-Klarén (2016), que ofrece una visión poscolonial de la idea de la unicidad de la creación según Garcilaso.

[88] Para un análisis de las ideas occidentales que subyacen al "descubrimiento" de América, véase el clásico de O'Gorman La invención de América ([1958] 2006).

[89] El capítulo se titula "El mundo es uno, y no muchos, como algunos filósofos pensaron".

[90] "El fin de este trabajo es que por la noticia de la naturaleza que el Autor tan sabio de toda naturaleza ha hecho, se le dé alabanza y gloria al altísimo Dios'" (Acosta [1590] 2002, Proemio, 58). Gómara también vincula la observación y la alabanza a Dios en el prefacio al primer capítulo.

[91] Acosta aborda estos temas en el libro 1, capítulos 16-24, y en el libro 4, capítulo 36. Los españoles habían debatido extensamente tanto las formas en las que los indios habían llegado a América así como de quiénes descendían, dedicando a veces libros enteros al tema como el Orígen de los indios del Nuevo Mundo e Indias Occidentales (1607) de Gregorio García. Independientemente de sus muchas diferencias, tenían dos elementos en común: el primero, se postulaba que una de las dos maneras de llegar a América habría sido por mar, como la mayoría argumentaba, o por tierra; el segundo, la llegada de los indios se consideraba parte del proceso de poblamiento más general de la tierra, que tenía como punto de origen la larga y universal proliferación de los hijos de Noé luego de su desembarco en las montañas de Ararat.

[92] Gómara dedicó los primeros nueve capítulos de su Historia general de las Indias a los temas de las zonas climáticas, si el mundo es redondo, si el cielo se extiende sobre él, etc. Acosta, que mantuvo y desarrolló el marco de Gómara, dedicó dos de los siete libros de su Historia a estos temas, en total, treinta y nueve capítulos.

[93] Aunque reintrodujo la ambivalencia diciendo "aquel" cuando debería haber dicho "este", la geografía suaviza el enigma gramatical.

[94] La edición moderna que utilizo dice "de lo infinito a lo infinito", lo cual no tiene mucho sentido; la edición original de 1609 dice "de lo finito a lo infinito", lo cual sí lo tiene.

[95] Garcilaso ya había preparado el terreno para esta ambivalencia al afirmar que "se descubrió lo que llaman nuevo mundo" (y no "se descubrió el Nuevo Mundo"). Dirigió la agencia no declarada a los españoles que son los que nombran las cosas (y, es claro, que los indios no llamarían a su propia tierra "Nuevo Mundo"). Al hacerlo, Garcilaso invitó a atribuir la agencia del descubrimiento de una manera similar.

[96] Para una visión diferente sobre la pregunta de si hay un mundo que ve la afirmación como parte de la crítica de Garcilaso a la inferioridad de América y sus habitantes, véase Castro-Klarén 2016.

[97] Para una lectura del mito de la creación como expresión también de los tropos, símbolos y política incaicos, véase Maz-

zotti 1996, 135-39, 174-202; 2016. Para leerlo como expresión de las ideas andinas y europeas del amor como reciprocidad y caridad, véase Castro-Klarén 2016.

[98] Véanse, por ejemplo, los casos contra los alumbrados y otras prácticas religiosas del siglo XVI que la inquisición calificó de heterodoxas y llevó a juicio (Beltrán de Heredia 1949; Huerga 1978; Telechea ldígoras 1977).

[99] No es que los estudiosos hayan pasado por alto la figura del tío; lo que está en cuestión es su función. Algunos ven las conversaciones con su tío como un medio para establecer la competencia lingüística; Garcilaso obtuvo la historia directamente de la fuente y en el idioma original (Zamora 1988, 44-46; Rivarola 2001, 41-43). Otros la asumen como un medio para darle autenticidad a la legitimidad culturalmente apropiada de la historia; un adulto inca es el orador adecuado para abordar tales asuntos (Mazzetti 1996, 104-18). Otra opinión es que expresa una conexión afectiva, el amor que Garcilaso sentía por esta figura paterna, que representaba a la familia de su madre (López Baralt 2011, 173-75, 253-55).

[100] Probablemente no por casualidad, la allegoría y la fábula son los conceptos con más entradas en la tabla de las cosas más notables (índice) de La traduzion del indio de los tres Dialogos de Amor de Leon Hebreo de Garcilaso de 1590. Para el uso de la fábula por Garcilaso en la Historia general del Perú, véase Zanelli 2016.

[101] Por supuesto, siempre hay lectores que se equivocan e historizan las fábulas, volviéndolas planas de nuevo.

Capítulo 5

Relatos del inframundo e indios impensables

Gran parte del material de los CRI se refiere a los logros de los incas, sus conquistas, leyes e ideas. De hecho, la estructura explícita del texto —lo que Genette (1997) denomina "paratexto"— corrobora esta lectura: sus libros relatan la vida de los reyes incas que se fueron sucediendo conforme progresaba la expansión del Imperio y sus capítulos analizan aspectos específicos del desarrollo del gobierno inca. Estas son las narrativas que he examinado críticamente en el capítulo anterior. Al mismo tiempo, intercalado consistentemente a lo largo del texto, se encuentra un tipo de material diferente: relatos sobre la época colonial en los que los protagonistas no son los incas y los diferentes grupos étnicos que están siendo conquistados sino los indios y los españoles. Estos relatos han recibido una limitada atención académica. Si se los estudia, a menudo son vistos como desconectados entre sí. En este capítulo sugiero que forman un todo coherente. Si se adopta la topografía visual de los Super Mario Brothers, constituyen submundos. Presentados siempre bajo el pretexto de anécdotas pintorescas, estos relatos vinculan elementos de la superficie a través de caminos alternativas. Al igual que el famoso gasfitero, los lectores podían ver una o dos dimensiones de la topografía; podían seguir solamente el camino de la superficie o ambos a la vez.

Cada relato colonial del inframundo es, en algunos aspectos, diferente de las demás. Cada uno aborda un problema colonial

específico, se desarrolla en un entorno espacial particular y tiene lugar en un momento preciso de la secuencia temporal colonial, desde el primer contacto hasta la escritura del libro. Al mismo tiempo, los relatos tienen puntos en común. Lo más destacado es que pretenden hablar acerca de españoles e indios, pero en realidad hablan de las ideas que los españoles tenían de sí mismos y de los indios y de lo que los indios hacían con estas ideas. Los significados literales frente a los dobles significados y la ironía pavimentaban cada camino interpretativo. También está el hecho de que Garcilaso no se limitó a contar relatos, sino que a través de la estructura de su narración intervino en los espinosos temas coloniales que los relatos abordaban.

¿Cuál fue el propósito de estos relatos? Me parece que fue doble. Por un lado, ofrecieron herramientas "posindias" (Vizenor 1999) a los actores nativos de la época colonial para hacer la vida vivible en las condiciones de discriminación racial que enfrentaban. Los límites que la imaginación española establecía para ambas partes presentes en las interacciones coloniales fueron consistentemente expuestos y deshechos. Por otro lado, al exponer repetidamente los productos de la imaginación española y su fracaso, los relatos ofrecieron a los lectores blancos (siguiendo a Baldwin [2010], "gente que se pensaba blanca") la distancia crítica necesaria para que pudieran verse a sí mismos y a los indios bajo una nueva luz. Es decir, alentaban el cambio. El objetivo final de Garcilaso no fue la integración —reformar o abrir las instituciones coloniales para incorporar a los indios buenos— sino la transformación: cambiar radicalmente el campo de las relaciones sociales coloniales. Pretendía, como mínimo, que los indios lo habitaran como una "presencia activa" (Vizenor 2000); como máximo, buscaba que todas las partes abandonaran los fundamentos defectuosos del mundo colonial y comenzaran de nuevo.

La preparación del escenario: Primer contacto e imaginación

Después de dedicar los tres primeros capítulos del primer libro a su aguda reflexión sobre la existencia de uno o dos mundos, Garcilaso abordó en los tres capítulos siguientes el origen del nombre del Perú. La explicación fue parte integral de la copia y parodia de las seudo-explicaciones españolas sobre los nombres del Nuevo y Viejo Mundo analizadas en el capítulo anterior. Después de todo, el nombre "Perú" no había sido usado por los que vivían en el Perú, de manera similar a como "Nuevo Mundo" no había sido usado por los que vivían en el Nuevo Mundo. En los relatos españoles, los lugares y sus habitantes eran igualmente "descubribles" (Vizenor y Lee 1999, 85).

Según muchos estudiosos, la explicación de Garcilaso del nombre "Perú" siguió un marco filológico[102]. Comenzó afirmando que el término "Perú" no existía en ninguna lengua indígena antes de la llegada de los españoles; luego procedió a citar en detalle a diversos autores españoles que reconocieron el hecho de que los españoles usaban este nombre, no los indios; finalmente, explicó que cuando los españoles nombraban nuevos lugares, a menudo pervertían las palabras que existían en las lenguas nativas sin comprender realmente su significado. En el caso que nos ocupa, si algún término nativo debió ser utilizado para llamar a lo que entonces se conocía como Perú, debió haber sido el que los incas utilizaron para llamar a su imperio, "Tawantinsuyu", que significaba "las cuatro partes del mundo juntas".

Mi argumento es que esta explicación filológica ocurrió en el mundo de la superficie. En un relato corto insertado sobre la marcha, Garcilaso abordó algo más: cómo fue que surgió el nombre dado que no existía —algo que no había explicado ningún autor español—. El relato involucró un indio pescando, un río y la importancia de la imaginación, todo ello en una escena de un primer contacto español-indio. Los elementos fueron cuidadosamente elegidos: la mayoría estaba presente en pasajes de relatos de Acosta y Gómara que reflexionaban al pasar sobre el nombre Perú. Gómara se refirió a él dos veces mientras narraba la conquista española del Imperio inca. La primera vez, afirmó que "Perú" había sido el nombre de un río ([1552] 2004, cap. 108, 198); la segunda vez, señaló que se refería a las tierras al sur de la ciudad de Tumbez ([1552] 2004, cap. 110, 2002-03). Como de costumbre, Acosta desarrolló los escritos de Gómara, pero hizo pocos cambios en lo esencial. En medio de un largo argumento filológico para probar que estaban equivocados quienes argumentaban que el Perú era el Ofir bíblico, él afirmó que "Perú" no designaba un territorio antes de la conquista —era tan solo el nombre de un río ((1590] 2002, lb. I, cap. 13, 91)—. Ninguno de los dos autores abordó la cuestión de cómo el nombre de un río se había convertido en el de un territorio ni incluyó voces indígenas en sus relatos.

Garcilaso resolvió estas limitaciones en un relato corto en el capítulo cuatro, titulado apropiadamente "La deducción del nombre del Perú". Durante el descubrimiento y la exploración que eventualmente llevaría a la conquista del Imperio inca, Garcilaso contó, que la tripulación de un barco español que navegaba hacia el sur a lo largo de la costa del actual Ecuador vio a un indio pescando cerca de la boca de un río. Ansiosos por obtener información, un grupo de cuatro españoles, todos

grandes nadadores, se bajaron de la nave para capturarlo. Idearon un truco particular. Se acercaron sigilosamente al indio y, antes de ponerle las manos encima, hicieron pasar el barco delante de él para desviar su atención. El indio "viendo en la mar una cosa tan extraña nunca jamás vista en aquella costa —como era navegar un navío a todas velas— se admiró grandemente y quedó pasmado y abobado, imaginando qué pudiese ser aquello que en la mar veía delante de sí" (Garcilaso [1609] 1995, lb. I, cap. 4, 15; mi énfasis).

Aprovechando el desconcierto del indio, el grupo de españoles lo capturó y lo llevó a bordo. Después de algunos intentos de calmarlo, "le preguntaron por señas y por palabras qué tierra era aquella y cómo se llamaba". El indio "entendía que le preguntaban mas no entendía lo que le preguntaban. Y a lo que entendió que era el preguntarle respondió aprisa, antes que le hiciesen algún mal. Y nombró su propio nombre, diciendo 'Berú' y añadió otro y dijo 'Pelú. 'Quiso decir: 'Si me preguntáis cómo me llamo, yo me digo Berú. Y si me preguntáis dónde estaba, digo que estaba en el río' (Garcilaso [1609] 1995, lb. I, cap. 4, 16). Después de explicar que "Pelú" significaba río en el idioma que se hablaba en ese lugar, Garcilaso concluyó: "los cristianos entendieron conforme a su deseo imaginando que el indio les había entendido y respondido a propósito, como si él y ellos hubieran hablado en castellano" (Garcilaso [1609] 1995, lb. I, cap. 4, 16; mi énfasis)[103].

Uno puede comenzar la tarea de darle sentido crítico al relato examinando los usos precisos de la palabra "imaginación", una idea que de hecho aparece en la mayoría de los relatos de Garcilaso sobre el submundo. El concepto requiere una cierta base previa. En la España de los siglos XVI y XVII había princi-

palmente dos maneras de entenderlo. Una de ellas se relacionaba con el engaño demoníaco. Según las teorías teológicas derivadas de Aristóteles, el intelecto no funcionaba sobre la base de la percepción directa de los sentidos, sino sobre "imágenes mentales" o "conceptos imaginados". Estas imágenes condensaban o destilaban la información que los sentidos recogían y la llevaban a la mente. La imaginación desempeñaba un papel crucial en este proceso: mediaba entre la percepción sensorial bruta (lo que realmente estaba allí) y los conceptos imaginados (lo que la mente consideraba que estaba allí). Como tal, era el objetivo principal del diablo, una puerta a través de la cual podía meterse con la mente de una persona, haciéndole creer que las cosas que no eran reales existían en realidad —de ahí las ilusiones demoníacas (MacCormack 1991, 15-35)—. Este primer significado de "imaginación" coexistió con otros significados más mundanos que se asemejan a los que tiene hoy en día. Así, el diccionario de español más importante del siglo XVII (Tesoro de la lengua castellana o española de Sebastián de Covarrubias de 1611) añadía a la definición derivada de Aristóteles una lega que definía "imaginar" como igual a "pensar" u "ocurrir" a alguien, y definía "imaginable" como aquello que puede caber dentro de los límites de lo que uno puede posiblemente concebir[104].

Si bien los investigadores estudian en detalle el impacto del aparato filosófico-teológico en la comprensión de la religión andina por parte de los españoles y la sofisticada respuesta de Garcilaso a la misma[105], mi interés se orienta en otra dirección: en el uso (repetido y preciso) que hace Garcilaso de ambas comprensiones de la palabra "imaginación" para explicar cosas no relacionadas con la religión. La mayoría de las veces se refirió a la imaginación no para abordar la presencia del diablo en los Andes o las ideas de los españoles sobre el diablo en los Andes,

sino para explicar cómo funcionaban las mentes de los españoles —es decir, una teoría sobre las delusiones de la blanquitud—. La imaginación de los españoles limitaba sus mentes y, como resultado, no había una verdadera cognición o aprendizaje —exactamente lo que, según los españoles, les sucedía a los indios cuando escuchaban algo nuevo o cuando observaban la naturaleza[106]—. El problema no radicaba entonces en la abstracción per se, como argumentaban los españoles sobre los indios, sino en algo anterior a ella: en la mecánica que subyacía a la capacidad de abstracción de cada quien. En otras palabras, existían diversas razones por las que un topo podía ser ciego y diferentes tipos de impedimentos para ver.

Volviendo al caso en cuestión, sobre el indio pescando en el río y los españoles que lo capturaron, es importante notar que las dos referencias en el relato a la "imaginación" señalan (de nuevo) algo que es lo mismo pero diferente y viceversa. Ambos, el indio y los españoles, imaginaban. El indio que pescaba en el río imaginaba cuando intentó darle sentido a algo de cuya existencia no había oído, algo nunca visto antes, que apenas cabía en los límites de su imaginación; en otras palabras, su imaginando se relacionó con la segunda definición de Covarrubias, la lega. La imaginación de los españoles, por su parte, se ajustó a la definición de los teólogos: escucharon lo que no existía, los sonidos se filtraron en un concepto imaginado que no se ajustó a la realidad y, por ello, les hizo creer que lo que no era real, lo era. Fueron víctimas de sus delirios —sin que el diablo estuviera involucrado— y por ello creyeron que el indio confirmó sus expectativas. Se podría argumentar que lo mismo ocurriría una y otra vez unos setenta años más tarde, cuando se publicaron los CRI, puesto que los españoles creían que el diablo corría desbocado por los Andes, aunque no existiera más que de acuerdo con lo que solo ellos decían.

Este relato, no por casualidad escenificado como primer contacto, esboza varias ideas importantes del inframundo. En primer lugar, los españoles no interactuaron con los indios —interactuaron con sus imaginaciones sobre los indios—. Fueron sus expectativas sobre los indios y los relatos que los españoles se contaron a sí mismos sobre sí mismos y sobre sus otros, los que controlaron las interacciones coloniales. En segundo lugar, los españoles estaban convencidos desde el principio de que eran los indios los que no podían distinguir la realidad de la ilusión o el error, presos como estaban de sus limitados conocimientos e imaginación y, por lo tanto, no fueron capaces de tener interacciones significativas con los indios. Tercero, una cuestión central en ese escenario fue la forma en la que respondieron los indios. En este caso en particular, un caso de contacto, el indio rápidamente ideó una solución para quitarse de encima a los tipos raros "antes de que le hicieran algún daño": "eligió complacer a los españoles". Aunque los españoles no se dieron cuenta de que era una elección y que implicaba actuación (y, por lo tanto, agencia), para los lectores discretos el indio dejó de ser una presencia ausente como siempre ocurría en los relatos españoles. En cuarto lugar, Garcilaso participó activamente en el relato. Si bien el capítulo se titula "Deducción del nombre del Perú", la deducción no fue hecha ni por los exploradores españoles, que no pudieron deducir nada porque no entendieron, ni por Acosta o Gómara, que no ofrecieron ninguna explicación, sino por Garcilaso —y funcionó no siguiendo la evidencia empírica, como se esperaría según una buena lógica deductiva, sino siguiendo su conocimiento de la imaginación de los españoles—. En quinto lugar, los españoles y los indios eran iguales, pero no lo eran. Ambos podían imaginar y ambos se enfrentaban a limitaciones —eran humanos—. Pero mientras que la imaginación de los españoles se veía limitada

por la colonialidad, como siempre fue el caso, la imaginación de los indios estaba limitada por los límites de lo real —en este caso, aludiendo tanto a lo observable como a lo que otros podían imaginar que existía en la realidad—. Al igual que en el caso de Guaman Poma, era importante distinguir los límites conceptuales de los fácticos a la hora de evaluar lo que la gente hacía o no hacía, pensaba o no pensaba.

¿Integración? Igualdad, diferencia e indios impensables

La cuestión de la igualdad y la diferencia está en el corazón de cualquier proyecto colonial. El colonialismo se lleva a cabo en nombre de la transformación del nativo en occidental, pero, en la práctica, necesita que la diferencia prevalezca, de lo contrario, su razón de ser deja de existir. Parafraseando un tanto a Bhabha (1994, 86), el éxito del colonialismo es su fracaso estratégico. Esta tensión abre la pregunta de la integración: si hay pueblos diferentes, ¿cómo convivirán exactamente? ¿Siendo iguales o siendo diferentes? En cualquier caso, ¿en qué términos exactos? En el Perú colonial, durante la segunda mitad del siglo XVI, ser similar pero diferente o ser diferente pero similar fue de hecho objeto de un intenso debate teológico y de una lucha de poder político y eclesiástico que afectó directamente a los pueblos indígenas.

La lucha por el poder tuvo un resultado claro: terminó por desplazar la postura oficial de las funciones y prácticas de la primera evangelización hacia las de la segunda. Diferentes hitos consolidaron el cambio: la reorganización del sistema colonial llevada a cabo en la década de 1570 por el virrey Francisco de Toledo, quien eliminó el último reducto inca y ejecutó a su rey, Túpac Amaru, escribió una historia de los incas que los catalogó como tiranos e idólatras y la respaldó con investigaciones históricas notariales; el Concilio Eclesiástico de Lima de 1583, que oficializó la derrota de la primera evangelización y estuvo seguido por su descrédito en importantes publicaciones; el avance de los jesuitas sobre los dominicos que llevó a estos últi-

mos a perder el rico territorio lupaca en favor de los primeros; y, finalmente, la ofensiva general contra las prácticas religiosas indígenas y la persecución de las mismas a través de campañas de características inquisidoras que se iniciaron en la década de 1580 y se extendieron hasta bien entrado el siglo XVII (Estenssoro-Fuchs 2003, 139-370; MacCormack 1991, 249-80, 383-433; Meiklejohn 1988; Merluzzi 2014).

En cambio, el debate teológico nunca se resolvió. No se alcanzó una solución porque éste implicó legítimas opiniones divergentes sobre espinosos problemas teológicos con los que el pensamiento cristiano había luchado desde los apóstoles (Alberro 1993; MacCormack 1989). Como se ha visto con más detalle en el capítulo 1, estas opiniones divergentes ofrecían a los otros del colonialismo español dos opciones: podían ser títeres/aliados del diablo, pueblos apartados cuyas costumbres tenían poco en común con los cristianos, o podían estar en algún lugar detrás de los españoles en el largo camino hacia Dios, parientes lejanos que hacían cosas similares a las cristianas de manera primitiva e incipiente. En cualquier caso, los indios eran considerados gente simple e irreflexiva, lo que los convertía en blancos fáciles del régimen escópico de los españoles.

Cuando se trata de los papeles que los actores nativos eligieron interpretar en escenarios coloniales, sería razonable pensar que favorecieron la menos dañina de las dos malas opciones disponibles. Y, de alguna manera, ese parece ser el caso en los CRI (y la NCBG): los incas de Garcilaso son la encarnación de la razón natural. Su orden y sus prácticas se alinean con la ley natural, arrojando un rayo de sol sobre los pueblos de la primera edad en los Andes. Sin embargo, eso no es todo lo que hay en el texto. En algunos de sus relatos del inframundo,

Garcilaso presentó consistentemente indios inesperados. Estos eran indios cuya indianidad se definía de manera que no encajaba con las dos opciones que los españoles ofrecían. Garcilaso hizo que estos indios fueran imposibles de precisar —ellos observaron y crearon, esquivando las ideas tanto de la primera como de la segunda evangelización sobre los indios—. Como resultado, la cuestión de la similitud y la diferencia, que ocupó tanto a los clérigos como a los administradores reales durante estos años, adquirió significados completamente nuevos, refiriéndose a algo totalmente distinto. Y la integración se convirtió en una pregunta sin respuesta definida, excepto que no podía ser discutida en los términos disponibles.

No lo mismo (cómo jurar)

Si bien Garcilaso mencionó un gran número de autores españoles, en los CRI no hay referencia alguna a Santo Tomas. Esto puede parecer extraño porque le hubiese calzado como un guante a su descripción de los incas: el dominico fue un agente muy importante de la primera evangelización en los Andes, un experto en lenguas andinas y un filólogo. Sugiero que la ausencia expresa el hecho de que, si bien las opciones que ofrecía la primera evangelización eran mejores que las de la segunda y, de hecho, las usó ampliamente en el mundo de arriba, Garcilaso (al igual que Guaman Poma) sabía que la defensa perjudicial tenía un precio y no estaba dispuesto a pagarlo.

Esta insatisfacción puede explicar por qué Garcilaso eligió abordar y desafiar las ideas de Santo Tomas, sin mencionarlo por su nombre, en un relato del inframundo. Lo hizo a través de una mímica extendida en el tercer capítulo del segundo libro, que se centró en las creencias religiosas de los incas. En sus dos primeros capítulos, Garcilaso estableció el monoteísmo inca. Discutió el hecho de que los incas habían rastreado la existencia de un Dios supremo (a quien llamaban Pachacamac), aunque no tuvieron una idea clara de quién era o cómo adorarlo. Esto encajaba con la idea de la primera evangelización acerca de que los indios solo podían alcanzar un conocimiento confuso de la existencia de Dios. Si bien el tercer capítulo comenzó siguiendo también el camino de la primera evangelización, terminó presentando algo totalmente diferente: un indio inesperado, uno cuya indianidad se definió en formas que escaparon a todas las propuestas disponibles.

El capítulo tiene dos partes. La primera contó que, antes de la conquista española, los incas tuvieron en Cuzco una cruz de mármol a la que veneraban, aunque no sabían por qué —otro caso de conocimiento vago—. Garcilaso lamentó que los españoles no la hubieran usado para convertir a los indios —de haberlo hecho, "aficionaran a los indios a nuestra religión con sus propias cosas, comparándolas con las nuestras, como fue esta cruz" (1995 [1609], lb. II, cap.3, 73-74) —. De hecho, señaló, los españoles podrían haber aprovechado muchas prácticas incas que coincidieron con la ley natural y los mandamientos de la ley de la gracia, incluidas las obras de misericordia —todo material de la primera evangelización—. Esta crítica fue un claro golpe a Acosta y Álvarez y un gesto de asentimiento a Santo Tomás.

La segunda parte del capítulo presentó un relato acerca de una cruz que desdibujó estas líneas nítidas. Garcilaso explicó que el momento de presentar este relato era el apropiado porque él estaba hablando justamente de la cruz, pero esta justificación veló más que iluminó. El relato se refirió tan solo de manera tangencial a una cruz —trató más bien de juramentos y de hecho fue al núcleo del argumento de Santo Tomás sobre la destreza mental de los indios analizado en el capítulo I, y lo deshizo—. Repasando, Santo Tomás había afirmado que antes de la conquista los indios utilizaban juramentos execratorios porque no habían conocido a Dios. Si bien después de la conquista lo hacían, todavía estaban lejos de entender cabalmente lo que significaba ser cristiano y consideraban que imitar a los cristianos era cómo ser uno de ellos. Así, cuando el dominico le preguntó a un curaca qué era lo que sabía acerca de ser cristiano, este le respondió que ya juraba como los cristianos, robaba un poco y estaba aprendiendo a jugar a las cartas. Santo Tomás explicó que el curaca pensaba eso porque los indios eran

incapaces de distinguir entre la verdad abstracta y los ejemplos concretos que tenían delante. Este argumento convirtió en invisible el pensamiento crítico del indio y presentó al español como la única parte inteligente del dúo, el mismo que estaba dotado de pensamiento crítico abstracto.

Emulando a Santo Tomas, Garcilaso organizó el escenario en términos cronológicos, distinguiendo los tiempos previos y posteriores al contacto. Señaló que antes de la llegada de los españoles los indios no supieron lo que era jurar. Cuando se trató de asuntos legales, siempre decían la verdad porque sabían bien que el Inca castigaba a los mentirosos. Cuando se trataba de deidades, pronunciaban los nombres del sol o Pachacamac solo para adorarlos, con mucha veneración. De este modo él planteó dos argumentos a la vez: primero, los indios conocían a Dios; segundo, no fue porque no conocían a Dios que no juraban invocando a un testigo. Santo Tomás se equivocó en ambas cosas y planteó el argumento equivocado; no era que los indios no mentían porque temían que sucediera lo que habían jurado (e.g., por ejemplo, que la tierra se los comiera), sino que no lo hacían porque cumplían la ley y reservaban la religión para los fines que le eran apropiados.

Continuando su acto de imitación, Garcilaso pasó a considerar cómo habían cambiado las cosas después de la llegada de los españoles (lo cual hizo, al igual que Santo Tomás, a través de un ejemplo etnográfico). Habló sobre un caso de asesinato en la provincia de Quechuas que había sido asignado a un juez español especialmente comisionado. Cuando el juez llamó a un testigo indígena (un curaca o cacique, como en el ejemplo de Santo Tomás), le presentó una cruz y le pidió que jurara decir la verdad por Dios y por la cruz. El diálogo que siguió fue breve

pero muy revelador: "Dijo el indio: 'Aún no me han bautizado para jurar como juran los cristianos'. Replicó el juez diciendo que jurase por sus dioses, el sol y la luna y los Incas. Respondió el curaca: 'Nosotros no tomamos estos nombres sino para adorarlos. Y así, no me es lícito jurar por ellos'" (Garcilaso [1609] 1995, lb. II, cap. 3, 75).

La primera línea fue un cortés rechazo al pedido de hacer algo sin sentido (muy parecido a lo que hizo Garcilaso cuando habló de las cinco zonas). Es como si el cacique hubiera dicho, 'Um, no soy cristiano, pero sé que jurar por Dios ante la cruz es algo que los cristianos hacen; por lo tanto, no sirve de nada que yo lo haga' —lo cual debería haber quedado claro para el juez, dado que los indios bautizados podían ser identificados porque solo ellos tenían nombres cristianos—. Por lo tanto, no hubo un indio confundiendo el acto de jurar con ser cristiano, tal como lo había dicho Santo Tomás. Más bien, había ocurrido lo contrario: el indio se percató claramente de la situación, no así el español, a menos que el juez confundiera el jurar como cristiano con serlo. Después de que el indio señalara la evidente insensatez, el juez ofreció una alternativa: 'Bien, dado que no eres cristiano, entonces jura por lo que tengas en gran estima: la luna, el sol, los Incas, cualquier cosa'. La idea implícita fue que la estructura era válida; todo lo que se necesitaba era reemplazar el objeto. Dios o la Virgen sirven para los españoles; la luna, el sol o los Incas deben servir para los indios. La tercera línea fue un rechazo de la oferta por parte del curaca y, como tal, el inicio de un indio impensable: los indios no trataban a sus deidades en la forma en la que los españoles trataban a Dios. A diferencia de los segundos, los primeros pronunciaban sus nombres solo para adorarlos y solo en contextos religiosos; no los invocaban como testigos al jurar y ni siquiera se les pasaba por la cabeza blasfemar. En resumen, no había una sustitución

fácil porque no había una equivalencia fácil. No era que los indios no entendieran lo que era jurar como lo hacían los cristianos, que era el argumento de Santo Tomás —sucedía que sí lo entendían—. Es más, sabían que para españoles e indios "jurar" (al igual que "mundo" e "imaginación") era lo mismo pero era diferente, algo que Santo Tomás no era capaz de ver.

El diálogo continuó, desarrollando la cuestión: "Dijo el juez: '¿Qué satisfacción tendremos de la verdad de tu dicho, si no nos das alguna prenda?' 'Bastará mi promesa', dijo el indio, 'y entender yo que hablo personalmente delante de tu rey, pues vienes a hacer justicia en su nombre. Que así lo hacíamos con nuestros Incas. Mas, por acudir a la satisfacción que pides, juraré por la tierra diciendo que se abra y me trague vivo como estoy, si yo mintiere'" (Garcilaso [1609] 1995, lb. II, cap. 3, 75). En otras palabras, la primera explicación del curaca había caído en oídos sordos —el juez todavía buscaba un reemplazo: jura por algo, cualquier cosa que podamos conservar como prenda, de lo contrario podrías mentir—. Entonces el curaca explicó simultáneamente al juez la forma en la que los indios entendían la verdad y las razones por las que no daban prendas ni mentían. También declaró que, dado que el juez (y los españoles en general) no lo entendían, que juraría por que la tierra se abriese y se lo comiese. Esto fue revelador por dos razones. Primero, dijo que los indios hacían cosas sin sentido, como a menudo argumentaban los españoles, pero solo a petición. Lo hacían para complacer a los españoles, a quienes no les interesaba la verdad, sino que se cumplieran sus expectativas acerca de los indios. 'Lo que está en juego es la satisfacción de su deseo, nada más (y nada menos)', señaló el cacique. '¿Te gusta vernos jugar a los indios? Muy bien. Te complacemos'. En segundo lugar, la mención a "trágame la tierra" le dio un giro asombroso y profundo a las diversas capas de significado que

regían toda la interacción y su contexto. Convirtió la mímica en parodia.

Un lector discreto puede haber notado que no había habido ninguna mención previa a un juramento execratorio en el ejemplo de Garcilaso. Los indios no lo usaron antes de la llegada de los españoles, y el juez no se lo pidió al curaca. El juramento execratorio (en particular "trágame la tierra") estaba presente solo en el ejemplo de Santo Tomás —esa era la forma, declaró el dominico, en la que los indios solían jurar—. Esta referencia no solicitada convirtió la imitación implícita en parodia y cambió los significados tanto del intercambio local como del libresco.

Para examinar la complejidad de esta situación, es útil la distinción de Geertz (1973, 61) entre un tic y un guiño. En una habitación en la que dos personas cierran cada una un párpado, el acto puede ser el resultado del reflejo muscular de uno (un tic) o del acto intencional del otro (un guiño). Las cosas pueden ser más complejas: puede haber una tercera persona en la habitación quien deliberadamente copia a la segunda y cuyo acto de cerrar un párpado no es ni un tic ni un guiño sino una parodia. En el lado de la recepción, las cosas tampoco son sencillas: las diferencias pueden pasar desapercibidas o pueden ser interpretadas como existentes, cuando no lo son.

En el caso que nos ocupa, había dos contextos interpretativos: el del diálogo y el intertextual. El curaca no tuvo un tic —o estaba guiñando el ojo o parodiaba—. Ante el juez, dijo algo extraño. No era una opción para él jurar con un juramento execratorio, pero el juez no vio ninguna intención en ello. Sin embargo, si alguien en la sala hubiera leído la Grammatica, le

hubiera quedado claro que el curaca le estaba respondiendo a Santo Tomás: "No juramos con un juramento execratorio, tonto. Nunca lo hicimos, aún no lo hacemos. Solo lo hacemos con el fin de satisfacer tu imaginación sobre los indios para que nos dejes en paz. Además, cuando juras por Dios, estás invocando su castigo si mientes; es lo mismo que lo que quieres que haga con 'trágame la tierra'". Y hubo más. Como se trató de un texto, el curaca era la marioneta de Garcilaso: al decir "trágame la tierra" el curaca le guiñaba el ojo no a Santo Tomás sino al otro curaca, el del relato de Santo Tomás, que en realidad guiñó el ojo —aunque Santo Tomás pensó que tenía un tic—. Esto transformó el guiño del curaca de Garcilaso en una parodia (y al propio Garcilaso en un escritor satírico).

El relato culminó con el curaca dando respuesta a las preguntas del juez y, viendo que las preguntas de este no le permitían explicar la verdad, interrumpió al juez y le dijo que, si no contaba el relato completo, estaría mintiendo. Es decir, a pesar de que el juez le dijo al curaca que se ciñera a sus preguntas, el curaca eligió decir toda la verdad porque la entendía a la vez de la misma manera pero de manera diferente. De regreso en el Cuzco, concluyó Garcilaso, los españoles admiraron la conversación entre el curaca y el juez.

El relato transmitió un pensamiento crítico de múltiples capas. En primer lugar, el indio sabía lo que era ser cristiano, mientras que el español parecía haberlo olvidado y, por lo tanto, el primero tuvo que recordárselo al segundo. En segundo lugar, aunque el indio rechazó la oferta alternativa, aun así satisfizo los deseos del español, que surgían de su visión limitada. Al hacerlo, el indio expresó un alto nivel de reflexividad—muy distante de la idea de que los indios copiaban lo que veían sin

comprenderlo realmente, como afirmó Santo Tomás—. En tercer lugar, el ejemplo estaba lleno de similitudes y diferencias titilantes, que se transformaban entre sí como el interior y el exterior de una cinta de Moebius. El juramento era diferente pero era lo mismo; la verdad era la misma y era diferente; las relaciones con lo divino eran las mismas pero diferentes. Los españoles y los indios pensaban sobre todo esto de la misma manera pero no lo hacían. Mientras que los indios lo sabían y actuaban en consecuencia, para los españoles las cosas eran de una sola manera y eran los indios los que no lo entendían. En cuarto lugar, el ejemplo tenía poco que ver con el infantilismo de los indios o su retraso en la escala evolutiva, que valoraba la forma de ser de los indios como una especie de edad de la inocencia, otro elemento clave del esquema de Santo Tomás. En cambio, había simultaneidad y una presencia activa impulsada por un claro sentido del pasado y del futuro. En quinto lugar, los indios entendieron la complejidad de la situación de una manera que los españoles no lo hicieron. Los primeros pudieron separar lo abstracto (lo que los españoles pensaban de los indios y la equivalencia) del ejemplo concreto que tenían delante (un indio jurando en un juicio), mientras que los segundos claramente no podían. O bien, los indios podían distinguir un tic de un guiño mientras que los españoles no podían (al menos cuando se trataba de indios). Por lo tanto, la agencia se reasignó drásticamente. En sexto y último lugar, todo esto abrió un espacio para la acción social, la solidaridad comunal y hacer la vida vivible, un espacio que era seguro y sólido y que fomentaba la supervivencia (Vizenor sensu). Había espacio para soltar una serie de buenas carcajadas a expensas de los españoles, porque cuando los indios se guiñaban el ojo unos a otros, los españoles pensaban que tenían tics.

No tan diferente (un escarabajo decolonial que empuja estiércol)

Después de rechazar educadamente la oferta paternalista de la primera evangelización y de proponer una salida de su corsé, Garcilaso procedió a hacer lo mismo con la segunda evangelización. Lo hizo insertando un tic y un guiño en un relato narrado por la figura más prominente de la segunda evangelización en los Andes, el jesuita José de Acosta. Garcilaso se metió con la obra de este último de diferentes maneras. Por un lado, Garcilaso citó la Historia de Acosta (1590) cuando apoyaba su argumento (alabando el orden social inca) y la silenció cuando no lo hacía (al condenar las prácticas idólatras incas); por otro lado, Garcilaso trazó una clara línea que separaba la historia amerindia entre el régimen pre y post inca, lo que Acosta no hizo (Brading 1986; Zamora 1988, 85-128)[107]. Pero los CRI de Garcilaso no fueron ni el primero ni el único texto que resaltó el orden inca, silenció la idolatría incaica y trazó una división pre y post. La crónica del Perú de 1553 de Cieza de León también marcó la división, y Jerónimo Román, cronista de la orden agustina, hizo lo mismo en sus capítulos sobre la historia andina prehispánica en su Repúblicas del mundo. También alabó el orden y las leyes incas, que eran justas y necesarias, lo suficientemente buenas como para gobernar cualquier república cristiana, y criticó a los conquistadores españoles en la línea de Las Casas (Adorno 1993; Duviols 1963; Brading 1986). Impreso en 1575 y nuevamente en 1595, fue un libro ampliamente leído e influyente. ¿En qué se diferenciaban entonces las ideas de Garcilaso? ¿Simplemente añadía su obra a la de los que no estaban de acuerdo con Acosta? No del todo. Al igual que en el caso de su diálogo con Santo Tomás, su debate con Acosta no solo tuvo como objetivo corregir el registro, sino también

"poner en escena fugas conceptuales de la cárcel" (Smith 2009, 90). Esto se hizo evidente en otro relato del inframundo en el que Garcilaso contó algo totalmente diferente sobre los debates españoles sobre la similitud y la diferencia, incluidas la primera y la segunda evangelización, cambiando los términos de la conversión del siglo XVI.

En los capítulos 1 al 9 del segundo libro, Garcilaso se refirió a las creencias y prácticas religiosas incas. Hizo dos observaciones clave: los españoles malinterpretaron la mayoría de ellas y los incas fueron monoteístas. El hecho de afirmar que los incas habían alcanzado el conocimiento de la existencia de un dios supremo a través de la luz natural, fue parte del argumento implícito de Garcilaso sobre la compatibilidad de las civilizaciones andina y occidental: los incas habían estado en el camino hacia el cristianismo. Al mismo tiempo, Garcilaso descalificó en forma reiterada la visión española de la religión inca como un caso más de la mano del diablo en acción. Para ello, Garcilaso jugó la carta filológica, corrigiendo los malentendidos españoles sobre términos clave, como Pachacamac o huaca, y rechazó rotundamente que desentrañaran misterios cristianos[108]. Jugando la carta de la indianidad, afirmó que si estos misterios religiosos estaban más allá de la capacidad natural de todo hombre, los incas y los indios en particular se caracterizaron por una inteligencia material, por estar cerca de cosas concretas y sencillas —una afirmación que funcionó como un velo irónico[109]—.

Para apoyar aún más su afirmación sobre la incomprensión española de la religión inca, en el capítulo 6 Garcilaso citó ampliamente al jesuita Blas Valera, quien afirmó que los informes sobre similitudes religiosas hechos por los españoles eran el resultado de su pobre comprensión de las lenguas nativas.

Cuando los españoles preguntaban a los indios sobre la religión, explicó Valera, en ocasiones entendían exactamente lo contrario de lo que los indios les decían; otras veces, entendían algo pero no exactamente lo que se les decía; y muy pocas veces lo entendían bien. Como resultado, "en esta confusión tan grande el sacerdote o seglar que las preguntaba tomaba a su gusto y elección lo que le parecía más semejante y más allegado a lo que deseaba saber y lo que imaginaba que podía haber respondido el indio. Y así, interpretándolas a su imaginación y antojo, escribieron por verdaderas cosas que los indios no soñaron" (Garcilaso [1609] 1995, lb. II, cap. 6, 83). Si había similitudes reales, concluyó Valera, fue porque el diablo había participado en ello —el argumento de Acosta—.

Hacia el final del quinto capítulo de este libro dedicado a la religión inca, Garcilaso introdujo una narración aparentemente fuera de lugar. Se refería a creencias religiosas no incas y de la primera edad. La anécdota parecía, por lo tanto, violar la premisa explícitamente establecida de que había que distinguir claramente entre los tiempos y creencias pre y posincas. Esta aparente contradicción fue, de hecho, otra puerta al inframundo de los CRI, una narración que simultáneamente se alejaba de lo que ocurría en el mundo de la superficie y lo afectaba.

La narración se refirió a un escarabajo que empuja estiércol llamado Tangatanga. El capítulo comenzó concluyendo el argumento sobre los muchos significados de las palabras quechuas que se relacionaban con lo sagrado, significados que los españoles no percibían porque no hablaban bien el quechua y no reconocían las diferentes pronunciaciones que transmitían diferentes significados. Para respaldar su afirmación lingüística,

Garcilaso narró una breve anécdota personal que también dio pie a su argumento sobre la incomprensión del español que desarrollaría en el siguiente capítulo apoyándose en Blas Valera. Contó que en el convento dominicano de San Pablo en Córdoba, él se reunió varias veces con un fraile, quien era un reconocido maestro y profesor de quechua en el Perú. En una oportunidad, cuando hablaban sobre el quechua, el clérigo señaló que la palabra pacha significaba muchas cosas diferentes —presumiblemente un comentario sobre la pobreza del vocabulario quechua y la imprecisión resultante—. Garcilaso le preguntó entonces si conocía las diferentes pronunciaciones del término pacha para que pudiera realmente transmitir esos diferentes significados. El clérigo admitió no saber, a lo que Garcilaso respondió con agudeza: "¿Habiendo sido maestro en la lengua, ignora esto?". Después de lo cual procedió a instruir al "maestro" ([1609] 1995, lb. II, cap. 5, 80)[110].

El comentario de Garcilaso, con todo lo ácido que fue, lo fue aún más por el tono extremadamente condescendiente del resto del diálogo. Sugiero que Garcilaso insertó estas desafiantes líneas no por casualidad —le permitieron montar una pantalla con dos caras. Por un lado, proyectó una película que satisfacía las expectativas de los espectadores colonialistas sobre la restitución de las jerarquías raciales. Por el otro, a través de la pantalla, en la otra cara, los indios verían una versión mucho más compleja y alentadora de la misma película.

Inmediatamente después del diálogo, sin mediar una transición, Garcilaso dio inicio a un relato sobre un ídolo llamado "Tangatanga, que un autor dice que adoraban en Chuquisaca, y los indios decían que en uno eran tres y en tres uno" ([1609] 1995, lb. II, cap. 5, 80). El "un autor" no era otro que Acosta,

quien en el libro 5 de la Historia hablaba de las creencias y prácticas religiosas amerindias que, al igual que Blas Valera, atribuía sistemáticamente al diablo. En el capítulo 28 desarrolló de manera particular el papel del diablo en la adoración que realizaban los incas y otros indios a los símiles burlones de la trinidad. Al igual que Garcilaso, Acosta intervino en su discusión con conocimientos de primera mano sobre las creencias no incas. Por ejemplo, contó brevemente que una vez en Chuquisaca "un sacerdote muy honrado" le dijo que los indios adoraban a un ídolo trinitario, Tangatanga, "que decían que en uno era tres y en tres uno" ([1590] 2002, lb. V, cap. 28, 360). Al sorprendido sacerdote, que incluso había llevado a cabo una información al respecto, Acosta simplemente le dijo "que el demonio todo cuanto podía hurtar de la verdad… lo hacía con aquella infernal y porfiada soberbia con que siempre apetece ser como Dios" ([1590] 2002, lb. V, cap. 28, 360). En otras palabras, en línea con su simultánea negación y descalificación de la teología y la práctica de la similitud y la continuidad, Acosta caracterizó las ideas del sacerdote como naive y a los indios como títeres[111].

Garcilaso comentó que su interpretación más certera del nombre del ídolo (que estaba seguro que los españoles no entendían bien) era "Acatanca: que quiere decir 'escarabajo', nombre con mucha propiedad compuesto de este nombre, aca, que es estiércol, y de este verbo tanca, que es 'empujar'. Acatanca quiere decir 'el que empuja estiercol.' [Y luego añadió:] Que en Chuquisaca —en aquella primera edad y antigua gentilidad, antes del Imperio de los reyes incas— lo adorasen por dios, no me espantaba. Porque … entonces adoraban otras cosas tan viles. Mas no despues de los Incas, que las prohibieron todas" ([1609] 1995, lb. II, chap. 28, 80-81). Hasta aquí, los cambios que Garcilaso le hizo al relato de Acosta funcionaron en dos

niveles. En el nivel más literal, modificó los datos de Acosta: los indios de la primera edad eran bárbaros, era cierto, pero los incas habían prohibido la adoración de las criaturas inferiores, como los escarabajos, y habían encaminado a los indios hacia el Sol/Pachacamac. Acosta no hizo esa distinción y este malentendido lo llevó a pensar que el diablo había hecho que los indios se burlaran de la Trinidad. En un segundo nivel, desacreditó tanto el conocimiento de Acosta como el del sacerdote. Estos dos expertos investigadores de la religión nativa no entendieron para nada el significado del nombre del ídolo, lo que los llevó a participar en un argumento erudito sobre el origen y la causalidad de la supuesta similitud entre el escarabajo empujador de estiércol y la Trinidad. De haberlo sabido, habrían notado que era algo de la primera edad.

Se podría decir que esto resolvía la aparente anomalía: un ejemplo sobre la religión preincaica estaba presente en un capítulo sobre la religión incaica porque seguía el argumento filológico que se aplicaba tanto a la época preinca como a la posinca. Pero había una tercera capa de significado en la interpretación del relato de Garcilaso que un lector discreto podría notar. Después de reírse de los escasos conocimientos lingüísticos tanto de Acosta como del sacerdote, tal lector se habría preguntado por qué y cómo, en primer lugar, los indios de Chuquisaca le dijeron al sacerdote que Tangatanga se relacionaba con la Trinidad. Después de todo, Garcilaso dejó en claro que se trataba de una vana creencia de la primera época, que los incas habían prohibido —y aunque su memoria hubiera sobrevivido de alguna manera, no había nada sobre la Trinidad en ella—. Entonces, ¿de dónde venía todo esto? Anticipándose a la pregunta, Garcilaso cambió de orientación y trasladó el enfoque del objeto (creencias religiosas) a lo que los diferentes pueblos pensaban de estas. Añadió: "Que digan los indios que

en uno eran tres y en tres uno es invención nueva de ellos, que la han hecho después que han oído la Trinidad y unidad del verdadero Dios nuestro Señor, para adular a los españoles con decirles que también ellos tenían algunas cosas semejantes a las de nuestra santa religión" ([1609] 1995, lb. II, cap. 28, 80-81). Es decir, Garcilaso tomó la idea de Blas Valera y la puso de cabeza, o la llevó un paso más allá (y más arriba). No era que los españoles entendieran (erróneamente) lo que los indios decían de acuerdo a su imaginación —era que los indios les dijeron (vendieron) lo que sabían que los españoles querían oír (comprar)—.

Pero si fue así, ¿por qué el hecho de trazar paralelismos sería una forma de halagar a los españoles? Parecería más bien una forma de auto-alabanza dado que, al establecer paralelos, los indios de Chuquisaca se subieron al (supuesto) tren universal y cerca del conductor —una opción mucho mejor que ser las marionetas del diablo en un viaje a ningún lugar—. La pregunta dejaba de tener sentido si uno miraba no al contenido o al objeto, buscando la correspondencia, sino al acto o a la práctica conceptual, buscando las relaciones de poder. Garcilaso continuó: "Todo lo cual [la Trinidad y otras similitudes] es inventado por los indios, con pretensión de que siquiera por semejanza se les haga alguna cortesía. Esto lo afirmo yo como indio, que conozco la natural condición de los indios. Y digo que no tuvieron ídolos con nombre de Trinidad" ([1609] 1995, Lb. II, cap. 28, 80-81).

En otras palabras, al establecer similitudes, los indios halagaban a los españoles porque confirmaban la superioridad autoproclamada de estos últimos. En este caso, el deseo del sacerdote de la primera evangelización de que los indios se ade-

cuaran y confirmaran la teología de la continuidad. Si bien parecía ser sobre indios (ideas colonialistas sobre ellos), la narración abrió una puerta a los mundos interiores de los sujetos coloniales de América Latina, la cual permitió ver el colonialismo tal como lo veían. No fue una narración sobre los indios, tal como lo había sido en Acosta, o sobre los españoles viendo a los indios, como lo habría sido en Blas Valera. Se trataba de una narración en la que los indios veían a los españoles que creían ver a los indios. Como resultado, ya no importaba si las similitudes eran reales o no, o cómo las explicaban los españoles. Lo que importaba era que a los españoles les gustaba verse a sí mismos viendo de manera experta las prácticas y fábulas de los indios, dándoles sentido, y estando en una posición de dominio escópico frente a sus súbditos/objetos —y estos lo sabían y los complacían—. Lo que estaba en juego era el ejercicio del poder, puro y simple. O, como lo expresó Humpty Dumpty, "La cuestión está en saber quién es el que manda. Eso es todo"[112].

Si bien los españoles creían que eran los que mandaban, no podían ver que se les estaba ayudando a creer que ese era el caso. Los indios de Chuquisaca elaboraban y vendían la igualdad con la esperanza de que esto provocaría la simpatía de los españoles y que serían vistos, aunque fuera tan solo por un momento, como seres humanos y no como objetos —'somos como ustedes'—. Esto podría interpretarse como una variación del deseo del colonizado de convertirse en el colonizador, como analiza Frantz Fanon ([1952] 2008) en Black Skin, White Masks. Sin embargo, la explicación de Garcilaso dejó en claro que no se trataba solamente de un producto, sino de uno tan descaradamente divertido que, para un lector discreto, solo podía indicar humor y reflexividad. Después de todo, ¿por qué elegir un nombre tan escandalosamente hilarante (Tangatanga, Acatanca, escarabajo que empuja estiércol) para afirmar el

conocimiento de nada menos que de uno de los misterios más complejos del cristianismo, la Trinidad? Esto, a su vez, apuntaba a la diferencia —'no somos como ustedes'—. Los españoles eran engañados a creer que tenían superioridad escópica. Se sentaban en sus cómodos asientos, pensando que estaban mirando a pequeñas personas marrones, pero en realidad no estaban mirando a pequeñas personas marrones, sino que estaban viendo una película sobre pequeñas personas marrones. A su vez, los sujetos de la película miraban su propio espectáculo: estaban mirando a los peligrosos hombres ciegos que veían la película que los indios habían producido. En este escenario, se veía a los blancos "desnudos y por la espalda y el costado" (Du Bois (1920] 2015). El escenario seguía estando ahí como lo imaginaban los españoles, pero no era así: 'ustedes nos miran y creen que nos ven pero no lo hacen —ven nuestra actuación —'. Como si tuvieran un "tercer ojo" (Rony 1986), los indios vieron el velo y a través de él, y sustituyeron las simulaciones coloniales por las posindias, reclamando una agencia que se les había negado y convirtiéndose en una presencia activa.

Para concluir, destaco tres puntos. En primer lugar, la diferencia entre Garcilaso y los españoles (Blas Valera y Acosta) siguió el patrón general de los CRl: el texto de Garcilaso trataba sobre la reflexividad, la autoconciencia y la intencionalidad de los indios, así como sobre la ceguera de los españoles cuando se trataba de imaginar cosas indias. Los españoles miraban a los indios, a quienes pensaban que podían diagnosticar, taxonomizar y explicar. No imaginaban una mirada de retorno y menos aún una que "ve el propio yo a través de los ojos del otro" —un déjà vu de W. E. B. Du Bois ([1903] 1990, 5)—. El tercer ojo de los indios desafió el deseo escópico que estaba en el corazón del colonialismo español. Una vez que el observador se convirtió en observado, cesó el efecto racista de la mirada del

colonizador. En segundo lugar, como siempre, hubo ironía. Desde el escarabajo empujador de estiércol hasta el acto de decir mentiras para halagar, todo era cuestión de humor, de tomarles el pelo a los españoles y narrar en broma cómo eran realmente las cosas sin que el público (español) se diera cuenta. No hubo ninguna experiencia traumática en ser mirado, solo fastidio y asombro por no ser visto. En tercer lugar, esta narración definió "ser indio" o la indianidad como un objetivo móvil. No era una esencia cultural, epistemológica o como quiera que se le llame —era la conciencia y la práctica consciente de una intervención política motivada por una forma particular de experimentar y comprender el mundo, que era uno y muchos a la vez—. La similitud y la alteridad adquirieron significados completamente nuevos, decoloniales —y también lo hizo el "escribir como un indio" —.

El corazón de la blanquitud (melones y rábanos]

El orden en el que estoy presentando los relatos del inframundo de los CRI sigue el mismo orden desarrollado en el texto. Este orden reflejó, sugiero, la forma en la que Garcilaso organizó su etnografía conceptual de la blanquitud. La etnografía comenzó apropiadamente con un relato del contacto. Esta fábula inicial estableció el escenario en términos de imaginaciones blancas sobre los indios y esbozó los trazos básicos de lo que los indios podían hacer con esas imaginaciones. El segundo conjunto de fábulas iluminó aspectos del tema de la "integración". Presentaron las dos propuestas principales que los españoles podían hacer a los indios —que fueron el resultado de las formas limitadas en las que podían pensar sobre la diferencia y la similitud— y ofrecieron soluciones inesperadas. El conjunto final de relatos del inframundo de los CRI abordó el corazón del orden racial de las cosas: la blanquitud como una búsqueda libidinal de superioridad. Teorizaron acerca del deseo de los españoles de tener indios que confirmaran la certeza de su superioridad y, como siempre, ofrecieron a los indios formas creativas de lidiar con ello.

El último libro de los CRI (el noveno) tuvo una estructura peculiar. Sus primeros quince capítulos narraron las hazañas de Huayna Cápac, el último emperador inca; sus ocho capítulos finales, el conflicto entre los hijos de Huayna Cápac, Huáscar y Atahualpa (que todavía continuaba cuando comenzó la conquista española). Los dieciséis capítulos intermedios se refirieron a las cosas nuevas que los europeos trajeron al Perú. Al

principio del capítulo 16, Garcilaso explicó este cambio de la historia a la etnografía recurriendo a la cronología: la narrativa se acercaba a la época de la llegada de los españoles. Hasta cierto punto, no había nada notable en esto. Los capítulos de tipo etnográfico en medio de las narraciones históricas eran comunes en las crónicas españolas y también lo eran los comentarios sobre las novedades que los españoles habían traído a las Indias. Sin embargo, hubo algo peculiar en la forma en la que Garcilaso hablaba de las cosas nuevas: "a los [lectores] presentes y venideros será agradable saber las cosas que no había en el Perú antes que los españoles lo ganaran… para que se vea y considere con cuántas cosas menos —y al parecer cuan necesarias a la vida humana— se pasaban aquellas gentes y vivían muy contentos sin ellas" ([1609] 1995, lb. IX, cap. 16, 598).

Como sucedió al principio de los CRI, con los expertos hablando de si había uno o dos mundos, al parecer fue la manera en que Garcilaso afirmó que lo que la gente (blanca) decía no tenía sentido y anunció su intención de apartarse de ellos. Como de costumbre, lo hizo a gran velocidad y con ironía. La cita comenzó alabando a los españoles por las novedades que habían introducido y que consideraban como una evidencia ineludible de progreso, y terminó diciéndoles que, en realidad, no lo eran. La contradicción burlona alejó la atención de las cosas novedosas y la llevó hacia lo que los españoles pensaban de ellas e, implícitamente, hacia lo que ellos pensaban de sí mismos y de los indios —y lo que los indios hacían con esas ideas—.

La primera idea implícita que Garcilaso descartó era que los indios tenían que estar agradecidos por haber sido conquistados, ya que como resultado sus vidas habían mejorado. Ya fuera con o sin disculpas, en un tono de celebración o de re-

mordimiento, los españoles afirmaban que les habían traído a los indios cosas importantes de las que carecían. La principal era el conocimiento de la verdadera religión, pero los rubros mencionados incluían una gama de cosas que iban desde el hierro hasta las vacas, pasando por el trigo y la escritura, los melones y los rábanos, e incluso la humanidad[113]. La segunda idea relacionada era que los españoles eran superiores a los indios. Las novedades eran una evidencia material de la mayor destreza mental de los primeros. Y, el hecho de que conocieran a Dios y fueran de hecho sus agentes, a menudo hacía que esa superioridad participara de lo divino.

A lo largo del texto, Garcilaso abordó estas ideas de pasada, entretejiendo hábilmente la deferencia y la diferencia; en dos relatos sobre el inframundo del capítulo 29 del noveno libro las abordó de manera directa[114]. Las historias trataban de melones y rábanos y, según Garcilaso, hablar de ellos planteaba dilemas que le habían perseguido durante la propia escritura del libro. Como siempre, la narración estuvo llena de voces diferentes — hasta el punto de que parecían más guiones teatrales que prosa — y de ironía, lo que hacía que los significados dependieran de lo que los lectores pudiesen interpretar y de lo que considerasen que significaban las palabras.

Melones (cuánto os creéis ser)

El conquistador español Antonio Solar, "un hombre noble", contó Garcilaso, tenía una propiedad distante unas cuantas leguas de su residencia en la ciudad de Lima. Un día, su capataz español decidió enviarle diez melones y una carta, que les fueron encargados a un par de indios. Cuando estuvieron listos para partir, el capataz advirtió a los portadores: "No comáis ninguno de estos melones, porque si los coméis lo ha de decir esta carta" (Garcilaso [1609] 1995, lb. IX, cap. 29, 624). En el camino, impulsados por la golosina, uno de ellos le dijo al otro: "'¿No sabríamos a qué sabe esta fruta de la tierra de nuestro amo?' El otro dijo: 'No. Porque si comemos alguno lo dirá esta carta, que así nos lo dijo el capataz'. Replicó el primero: 'Buen remedio: echemos la carta detrás de aquel paredón. Y como no nos vea comer no podrá decir nada'" (Garcilaso [1609] 1995, lb. IX, cap. 20, 624).

Los mensajeros se comieron el melón. Luego, preocupados de que sus cargas desiguales pudieran despertar la sospecha de los españoles, consumieron otro. Cuando llegaron, su amo español, Antonio Solar, leyó la carta y les preguntó sobre los melones que faltaban. Ellos negaron haber tenido más de ocho, a lo que Solar respondió: "¿Por qué mentís vosotros? ¡Que esta carta dice que os dieron diez y que os comisteis dos!' Los indios se hallaron perdidos de ver que tan al descubierto les hubiese dicho su amo lo que ellos habían hecho en secreto. Y así, confusos y convencidos, no supieron contradecir a la verdad. Salieron diciendo que con mucha razón llamaban dioses a los españoles, con nombre de Huiracocha, pues alcanzaban tan grandes secretos" (Garcilaso [1609] 1995, lb. IX, cap. 29, 624).

Garcilaso concibió este cuento gracioso como un ejemplo de la simplicidad india y, aludiendo a una historia similar contada por Gómara, concluyó que este rasgo caracterizaba a los indios de toda América —atribuían divinidad a cualquier acción cometida por los españoles que ellos desconocían— "y por ende los llamaban dioses" ([1609] 1995, lb. IX, cap. 29, 625). Los académicos especializados a menudo comparten esta concepción. Algunos interpretan este conocido cuento como un ejemplo de la fetichización que los indios hicieron de la escritura alfabética: dado que no podían entender su naturaleza, los indios convertían a las cartas en seres animados (Rosenblatt 1977, 30; Arrom 1991, 154-55; Ortega 1992b; Harrison 1994, 79), un caso de "simplicidad" india (López-Baralt 2011, 165). Otros la asumen como evidencia de la alianza entre el colonialismo y la alfabetización y el efecto que esta tiene sobre las sociedades orales (Chang-Rodríguez 1977; Degregori 1991, 13; Mignolo 1995, 172; Fuchs 2001, 80; Cornejo-Polar 2003, 96).

Sin embargo, para que estas lecturas del cuento funcionen, se deben obviar dos importantes incongruencias. Primero, mientras que el cuento supuestamente celebraba la superioridad española y se compadecía de la inferioridad de los indios, estos se salieron con la suya: comieron los melones y no fueron castigados. En segundo lugar, el cuento parecía seguir un patrón ya conocido, pero su final se desvió. Los españoles, debido a su elevado nivel de pensamiento, podían entender que una carta era parte del orden de las cosas humanas; los indios, debido a su inteligencia material, no podían entenderlo y veían lo sobrenatural donde no existía. Y sin embargo, el cuento no terminó con los españoles corrigiendo la estupidez y el error de los indios, como debía ser, sino con su celebración. ¿Cómo fue posible todo esto?

Para responder a esta pregunta, un lector discreto tenía que acceder al mensaje velado de la historia, el cual se haría visible (e incluso necesario) si este lector adecuaba la lectura al metanivel de un comentario. Entonces quedaría claro que el cuento de los melones resignificaba la historia de Gómara sobre las potencias que habitaban en la escritura y la divinidad que los españoles pensaban que los indios pensaban que los españoles encarnaban, antes que simplemente reiterarla. La reescritura por parte de Garcilaso del controvertido tema del "libro parlante" (Gates 1988) subvirtió dos veces el significado del cuento original: revirtió la jerarquía colonial que parecía celebrar y la vació de cualquier connotación sobrenatural[115]. Como resultado, lo que quedó fue un ejemplo de práctica colonial y escritura subalterna.

Como se ha mencionado, en las últimas líneas del cuento Garcilaso hizo referencia a un relato similar narrado por Gómara. El relato aparece en el capítulo 34 de la Historia general de las Indias de 1552 de Gómara. También titulado Hispania Victrix, este libro ampliamente leído e inmensamente popular en esa época celebraba los gloriosos logros de la empresa colonial española, defendiendo las hazañas de los conquistadores ante las críticas del partido de los indios. Los 224 capítulos del libro están ordenados cronológicamente. El trigésimo cuarto es muy breve y está dedicado a resumir los milagros que allanaron el camino a la conversión de los indios durante la conquista española de Cuba —una forma de dejar evidencia de la mano de Dios detrás de las acciones españolas—[116]. Tales milagros incluyeron lo siguiente: demonios que dejaron de aparecerse a los indios una vez que la hostia santa fue consagrada; una cruz que sanó a muchos y que guerreros indios no pudieron demoler a pesar de sus esfuerzos; un noble indio que se quedó mudo y

calvo después de pecar intencionalmente en una iglesia; tres indios que fueron alcanzados por un rayo durante una tormenta después de haberse burlado de María mientras que el que se encomendó a ella sobrevivió; y, finalmente, un breve relato sobre la magia de la escritura alfabética: "Hicieron también mucho al caso [a la conversión] las letras y cartas que unos españoles a otros se escribían; ca pensaban los indios que tenían espíritu de profecía, pues sin verse ni hablarse se entendían, o que hablaba el papel, y estuvieron en esto abobados y corridos" (Gómara [1552] 2004, cap. 34, 72).

Tener espíritu de profecía significa poseer conocimientos no accesibles a la gente común, conocimientos inspirados por el contacto directo con lo divino. Dado que la lectura les permitió a los españoles hablar de lo que no podían saber de una manera que era cognoscible para los indios, a estos les parecía que estaban inspirados por la divinidad —como los profetas—. Gómara dio entonces un ejemplo etnográfico de esto, al que se refirió Garcilaso:

Un español envió a otro una docena de hutias fiambres… El indio que las llevaba durmióse… por el camino, y tardó mucho en llegar a donde iba, y así tubo hambre o golosina de las hutias,… y comióse tres. La carta que trajo en respuesta decía

como le tenía en merced las nueve hutias… el amo riñó al indio. Él negaba… mas

como entendió que lo hablaba la carta, confesó la verdad. Quedó corrido y escarmentado, y publicó entre los suyos cómo las cartas hablaban, para que se guardasen de ellas ([1552] 2004, cap. 34, 72).

Si bien las similitudes entre los relatos de Garcilaso y Gómara son claras, quiero resaltar las diferencias. La distinción fundamental es que en el relato de Gómara lo divino no estaba mediado; fue el mensajero indio quien, al no poder entender la naturaleza de la escritura, pensó que las cartas eran seres animados. Hay algunos objetos que hablan; no se necesita ninguna explicación para entender que es una manifestación de lo sobrenatural. Y aunque se refería al más débil de todos los milagros que Gómara mencionó —en el sentido que, a diferencia de todos los demás ejemplos, lo que el indio atribuyó a la manifestación divina era tan solo una habilidad humana—, en última instancia el indio entendió lo que Gómara pretendió comunicar: que había otras agencias además de las humanas. Es por eso que todos y cada uno de estos eventos prepararon el camino para la conversión. En otras palabras, lo que le importaba a Gómara era una pedagogía del orden no humano, no del orden sociológico. Esta preocupación también explicó la otra característica distintiva del breve relato de Gómara que quiero señalar: solo podía funcionar a un nivel literal, ya que no había voces que explicaran lo que eran las cosas. Simplemente eran.

En cambio, el cuento de Garcilaso funcionó a un nivel metaliteral, y lo que él consideró importante fue una pedagogía de las relaciones humanas, en particular las coloniales. Todo en su cuento estuvo mediado por lo que sus personajes (bien desarrollados, a diferencia de los de Gómara) explicaban sobre lo que hacían y pensaban y sobre cómo esperaban que los demás procedieran. Esto introdujo una capa de reflexividad: el cuento no fue simplemente acerca de los hechos sino también acerca de lo que los actores presentes en él pensaron y tuvieron que decir acerca de esos hechos. La trama se desenvolvió en el meta-nivel de un comentario: la interpretación de las interpretaciones de

otros sobre lo que había pasado. Debido a esto —y a pesar de todas las apariencias en contra—, la magia de la escritura fue de hecho desacralizada y trivializada por las explícitas y repetidas referencias a ella. La diferencia es similar a aquella hay entre que la gente hable extensamente sobre Dios (y que se explaye sobre lo poderoso que es) y que presencien un milagro. El resultado final fue una inversión de las prioridades de Gómara: en este caso, todo tuvo lugar en el ámbito sociológico de la acción humana.

En este terreno, la cuestión fue qué hacían las personas, en una situación de poder desigual en contextos coloniales, con lo que otros pensaban —una teoría de la práctica posindia—. Desde el comienzo, el capataz utilizó la supuesta creencia generalizada en el carácter sobrenatural de la escritura para tratar de controlar el comportamiento de los indios, poniendo en acción de esta manera la jerarquía colonial. Este objetivo se expresó directamente en la prohibición a los indios de comer melones —una fruta foránea que ellos cultivaban pero que no tenían la oportunidad de probar— e, indirectamente, en el deseo de control de los españoles. La expectativa detrás de la explicación del capataz fue que las cartas podían funcionar como panópticos portátiles. Al igual que en el caso del modelo de prisión de Jeremy Bentham —en el que los guardias observan en forma desapercibida a los internos desde una torre central—, una vez que la mirada disciplinaria es internalizada, se economiza la energía gastada en el control (Foucault 1975, 159-199, 228-264). El capataz (español) no iba a necesitar estar presente para vigilar a los mensajeros (indios); las imaginaciones de los indios acerca del capataz español (potenciadas por las cartas) harían el trabajo. Sin embargo, desde el punto de vista de los mensajeros, cuando el capataz les declaró el poder de las cartas, en realidad les estaba diciendo lo que los españoles esperaban

que los indios creyeran sobre las cartas e implícitamente sobre los propios españoles. La clave del relato fue tanto lo que sucedió con los melones (su lectura convencional) como la forma en la que se desarrolló este conjunto de expectativas paralelas.

Para aprovechar una buena oportunidad de comer melones, los mensajeros hicieron buen uso de la creencia de los españoles en la credulidad y simplicidad de los indios. Inventaron un gran cuento, de hecho una fábula, que cumplía con las expectativas occidentales sobre los indios para exculparse y salirse con la suya. La principal clave interpretativa de esta lectura alternativa residía en las relaciones temporales entre narrativa y relato —lo que Genette (1980, 31), en su estudio del discurso narrativo, denomina "tiempo"—. En el relato de Garcilaso, a diferencia del de Gómara, el marco temporal de los acontecimientos narrados no coincidió con el de la narrativa —hubo una anacronía en el texto—. La forma en la que Garcilaso narró este relato sobre la simplicidad india —en particular el orden en el que presentó los eventos y las voces a través de las cuales se dieron a conocer al lector— veló el hecho de que el hilarante relato de los indios escondiendo la carta (para que no los vieran comer los melones) fue dado a conocer a los españoles solo por boca de los mensajeros y después de que la acción terminó. Los propios indios fueron los que relataron este acto a su amo una vez que regresaron a su casa, para defenderse, luego de haber comido los melones a pesar de la advertencia.

Esta estrategia de escritura se convierte en una práctica colonial posindia una vez que uno le da sentido al hecho de que, a pesar de los giros del relato y sus elementos divertidos, existe una discrepancia entre su supuesta celebración de la superiori-

dad española y el hecho de que los indios no fueron castigados por sus actos. Es decir, se salieron con la suya. Sostengo que tuvieron éxito porque entendieron que lo que estaba en juego para los españoles no eran los melones, sino más bien sus expectativas sobre su superioridad divina y la inferioridad de los crédulos indios. La fábula colonial se explica mejor en forma de diálogo. Alonso Solar, el amo, después de recibir los melones, preguntó a los indios: '¿Por qué comieron los melones cuando se les dijo que la carta nos lo iba a decir? ¿Creísteis que lo que decimos de las cartas no era verdad?'. Si el noble Solar mintió y les dijo a los mensajeros que la carta los vio comiendo los melones, fue porque este acto de consumo amenazaba el deseo de los españoles de tener un toque de divinidad que supuestamente la magia de la alfabetización ponía de manifiesto. Los indios esencialmente respondieron con una explicación divertida y asombrosa: 'No amo, no pretendimos desafiarlo a usted ni faltarle el respeto a la carta. La pusimos detrás de un muro para asegurarnos de que no nos viera, pero no funcionó. ¡Oh, qué tontos somos!'.

Después de rendir homenaje a la fascinación de los españoles por la escritura y confirmar sus ideas sobre la inferioridad de los indios, los mensajeros se marcharon, diciéndoles a los españoles que con razón se les llamaba dioses. Y, como todo lo demás en el relato, el significado de su desenlace no fue el que parecería al principio. Antes que en un ejemplo de la ingenuidad india y de la superioridad española, se constituyó en un ejemplo de ironía subalterna y ceguera española. Cuando Garcilaso hizo decir a los mensajeros que "con mucha razón a los españoles se les llamaba dioses, al decirles Huiracocha", jugó con el hecho de que, mientras los españoles argumentaban que los indios los llamaban Huiracochas porque los veían como divinos, lo que a su vez hacía que la referencia pareciera coherente, él había ex-

plicado antes que Huiracocha no era una deidad nativa sino algo que los indios habían inventado con el objetivo específico de adular a los españoles ([1609] 1995, lb. V, cap. 21, 302)[117]. La interpretación literal del enunciado deja de estar en desacuerdo con mi lectura una vez que uno considera lo que Bakhtin (1986, 79, 85-90) denomina "entonación expresiva". En este caso, era lúdica e irónica. Cuando, después de salirse con la suya y comerse dos melones, los portadores indios dijeron: "Con tanta razón los españoles fueron llamados dioses… ya que llegaron a comprender tan altos secretos", ellos no estaban alabando su estatus divino sino burlándose de ellos, celebrando el hecho de que, debido a que los españoles tenían una opinión tan elevada de sí mismos, no podían ver las cosas de otra manera[118].

Rábanos (qué cómicos pueden ser)

Para profundizar en los significados del relato de los melones y comprender sus implicancias para una incipiente teoría de la blanquitud, es necesario considerar su contexto. Estuvo en un capítulo dedicado a "la monstruosidad, la grandeza y la abundancia" (Garcilaso [1609] 1995, lb. IX, cap. 29, 623) de algunos productos hortícolas europeos en el Perú. Como siempre, el tropo y los objetos encajan en el género: las crónicas solían tener una sección referida a las características extraordinarias de América, sus maravillas y monstruos, incluyendo lo que sucedió con los trasplantes (Ortega 1992). La simulación funcionó como parte de un velo: si bien disfrazada bajo tropos familiares, la inclusión del relato del melón sugería que la escritura y el libro parlante no pertenecían ni a las bondades que atestiguaban los logros del colonialismo español ni a las evidencias de la superioridad española, divinidad incluida, sino a cosas sin las cuales la gente podía vivir felizmente. No eran, en definitiva, signos de capacidad mental, como pensaron los europeos. O bien podían haberlo sido —todo dependía de cómo se concibiera la capacidad mental—.

La fábula de los melones es el segundo de dos relatos del capítulo 29. El primero, que trató acerca de un rábano gigante, tiene dos partes claramente diferenciadas. Comenzó con una anécdota de 1556. En su camino hacia el sur de Lima, explicó Garcilaso, al recientemente nombrado gobernador de Chile, don García de Mendoza, se le contó acerca de "un rábano de tan extraña grandeza que a la sombra de sus hojas estaban atados cinco caballos" ([1609] 1995, lb. IX, cap. 29, 622). Queriendo ver el rábano por sí mismo "para tener algo que contar",

don García interrumpió su viaje. El gobernador no quedó decepcionado. En efecto, el rábano era tan grande que los brazos de un hombre no podían rodearlo y, sin embargo, una vez desenterrado, resultó sabroso y tierno. Entonces, sin mediar transición, Garcilaso pasó a la segunda parte de la historia: un diálogo de mayo de 1595, contemporáneo a la escritura del capítulo, en el que presentó el problema que entonces afrontaba. El escenario era muy solemne: "la santa Iglesia Catedral" de Córdoba. Allí, "conversando con un caballero noble llamado don Martín de Contreras" sobre la escritura de su obra, Garcilaso le confió a este último "que temía poner el grandor de las cosas nuevas de mieses y legumbre que se daban en mi tierra porque eran increíbles para los que no habían salido de las suyas" ([1609] 1995, lb. IX, cap. 29, 623). La respuesta del caballero estuvo a la altura de la gravedad de la situación y la seriedad de la preocupación de Garcilaso:

> No dejéis por eso de escribir lo que pasa. Crean lo que quisieren, basta decirles verdad. Yo soy testigo de vista de la grandeza del rábano del valle de Azapa, porque soy uno de los que hicieron aquella jornada con don García de Mendoza. Y doy fe, como caballero hijodalgo, que vi los cinco caballos atados… y despues comí del rábano con los demás. Y podéis añadir que en esa misma jornada vi en el valle de Ica un melón que pesó cuatro arrobas y tres libras y se tomó por fe y testimonio ante escribano para que se diese crédito ([1609] 1995, lb. IX, cap. 29, 623).

Garcilaso presentó el informar sobre la grandeza de los productos hortícolas a un lector español como si fuera un problema que le asustaba. Al hacerlo, llevó al extremo y caricaturizó la demanda de los españoles de una narrativa de autorización

—una variación del "dinos por qué tú, el nativo, estás ahí" de Bhabha (1994, 99)—. Esa demanda explicó el escenario: era solemne para indicar la seriedad y confesional para transmitir un (verdadero) conflicto interior y flaqueza. La respuesta del caballero reveló la eficacia de la necesidad del colonizador de contar con una mirada de retorno que satisficiera y asegurara el yo —el "dinos por qué estamos aquí" de Babha (1994, 100)—. Ante la impecable actuación del nativo, el civilizador humanista se sintió obligado a asumir la carga (la White Man's Burden [sensu Rudyard Kipling]) de tener que aliviar los temores de un indio. En otras palabras, Garcilaso pareció encarnar el ideal de los nativos de Sepúlveda: aquellos que justificaban la carga de la tarea colonialista y estaban agradecidos por ella. Por eso ellos estaban allí y también los españoles. La misma razón pero diferente.

La narración del episodio del rábano por parte de Garcilaso encapsuló algunos aspectos de su pensamiento crítico: ofreció una teoría de las expectativas coloniales occidentales, tal y como se acaba de ver, y a la vez explicó cómo hacer que esas expectativas fueran vivibles. Como teoría de la práctica posindia, le permitió a un lector dotado de una segunda visión disfrutar de la fuerza de las proyecciones de los españoles sobre el velo. Tal lector podía ver en don Martín de Contreras, un caballero hijodalgo, dando resueltamente testimonio de la grandeza de un rábano, lo ridículo de la pretensión y la pompa españolas. La combinación entre nobleza y rábanos fue aún más efectiva y divertida a la luz de la expresión idiomática "me importa un rábano", lo que significa algo entre "me importa un bledo" y "no podría importarme menos". Es decir, si las verduras eran cosas de poco prestigio, el crecimiento de un tubérculo, una subclase de poco prestigio dentro de las verduras, idiomáticamente lo era aún más. Los lectores también pudieron percibir la

posibilidad de invertir los significados: "que crean lo que quieran, basta con decirles la verdad", parafraseó pasajes bíblicos que se convirtieron en un principio clave de la conversión. Si bien la verdad tenía que serles revelada —esa era la misión de los españoles—, a los indios no se les podía obligar a creer. En este caso, la verdad no era el camino correcto, pero el tamaño de un rábano y los roles estaban invertidos, ya que aquí eran los españoles los que se negaban a creer.

Las dos fábulas fueron, dicho en breve, más o menos lo opuesto de lo que parecía afirmar Garcilaso. Más que sobre la simplicidad indígena y la grandeza española, trataron sobre cómo los indios podían tomarles el pelo a los españoles y evitar que notaran las burlas que invertían la estructura del poder colonial. Antonio Solar, el hombre que mintió sobre la naturaleza de la escritura, era "un noble caballero", uno de los renombrados y respetados primeros conquistadores del Perú. Don Martín de Contreras, el caballero hijodalgo, invocó la calidad de su sangre para dar testimonio de un asunto tan grave como el tamaño de un rábano y también sometió a un fin absurdo a la escritura en su modalidad más formal, la escritura legal: dar un testimonio notarial —no muy distinto del que Garcilaso exigió a Acosta— del tamaño de un rábano. Uno solo puede imaginarse al notario poniendo (en medio de la nada) su mesa, su silla, su tinta y su pluma, para dar paso a la importante tarea encomendada. El absurdo, como comentario sobre el poder de la escritura, era aún más significativo si el discreto lector consideraba que la escritura de Garcilaso estaba llena de significado.

Ambos relatos se relacionan con elementos presentes a lo largo del libro. Primero, el "parece" que establece el escenario para los relatos del melón y el rábano —en la introducción de

los CRI a las cosas "aparentemente tan necesarias para la vida humana"—, resonaba con el "parece" del capítulo inicial acerca de una o dos mundos. En ambos casos, Garcilaso puso la intencionalidad en primer plano: puede parecer razonable hacer tonterías, pero no lo haría. En segundo lugar, estaba el reiterado problema de decir lo que los españoles no podían aceptar pero era cierto. Su pedido al español para que calmase su miedo a decir la verdad sobre el tamaño de un rábano, resonó con su invocación a la misericordia divina para decir la verdad sobre la existencia de uno o dos mundos. En tercer lugar, estaban las muchas preguntas sobre lo divino. El relato de Gómara sobre la carta resonó con el de Manco Cápac sobre el origen de los Incas. Ambos eran mentiras sobre lo divino que aun así lograban lo que pretendían; es decir, eran ficción pero también verdad —a diferencia del relato de los melones, que tenía muy poco que ver con lo divino y mucho que ver con lo que algunas personas pensaban de sí mismas y de lo divino—. La mentira de Alonso Solar no consiguió nada (excepto quizás el autoengaño), no era verdad, y tampoco era una fábula. La cereza de este pastel vino, sin sorpresa, a través de la ironía. Los dieciséis capítulos de Garcilaso referidos a las novedades estuvieron precedidos por una profecía sobre lo que Huaina Cápac, el último emperador inca precolonial, supuestamente dijo antes de morir. En ella, el emperador inca predijo la caída del Imperio inca ante un nuevo pueblo, que sería superior a los incas (Garcilaso [1609] 1995, lb. IX, cap. 15, 596). La profecía hizo eco de la que supuestamente hicieron los sacerdotes nativos del Caribe y que Gómara reportó —uno se pregunta si por casualidad— también en el capítulo previo a contar la historia sobre la escritura. En la Historia, ambos elementos se alinearon y dieron testimonio de lo sobrenatural en la conversión de los indios. Pero en los CRI estos elementos no se alinearon y, por lo tanto, dieron testimonio

del delirio de los españoles sobre su estatus divino —y su ridiculización—.

Para concluir los inframundos, es importante destacar el hecho de que los mensajeros que entregaron los melones no fueron castigados y que los CRI se publicaron en Europa y fueron bien recibidos, lo que sugiere un sorprendente paralelismo: Garcilaso era el mensajero. Ambos operaron de la misma manera: satisficieron las expectativas de los españoles sobre los indios, cegándolos, e hicieron lo que ningún indio podría hacer en teoría. Desafiaron al amo y le hicieron jurar acerca de los rábanos. La clave del éxito de los mensajeros fue la misma para los escritos de Garcilaso. Ambos tenían la capacidad de operar en dos niveles a la vez, viendo a través de un velo y viendo lo que se proyectaba en él —una segunda visión—. Si el relato del rábano se hiciera con imágenes vistas a través de una cámara, podríamos decir que Garcilaso utilizó la presencia del noble para sugerir la posibilidad de ajustar el foco de la lente, haciendo que el rábano apareciera borroso y el observador nítido. Lo mismo ocurrió en el caso anterior, que no se trató realmente sobre la carta y los melones —sino sobre el capataz y el noble, de lo que creían que los indios pensaban sobre ellos y lo que estos últimos hacían con las expectativas de los primeros—. En resumen, ambos casos fueron ejemplos concretos de su teoría general de la blanquitud como estado mental y su repertorio de prácticas posindias. Por supuesto, los lectores podían ajustar el foco y leer estos relatos, y los CRI en general, a nivel literal y ver solo un relato sobre un tubérculo gigante o uno sobre la simplicidad india —nada más que imágenes tranquilizadoras—.

En todas partes: Ofertas impensables

El material presentado antes sugiere la necesidad de reexaminar el objetivo y los interlocutores de Garcilaso. Los estudiosos a menudo identifican la condición de Garcilaso de estar-en-el-medio como una de las fuerzas motrices del texto. En su extenso estudio sobre los CRI, Margarita Zamora señala que, a diferencia de los textos europeos, que ya sea marginaban o condenaban a las culturas indígenas, Garcilaso "buscaba reconciliar las oposiciones y contradicciones que percibía en esos discursos a fin de lograr el ideal renacentista de la concordia o la conciliación de los opuestos" (1988, 3). Garcilaso logró este ideal sugiriendo que los incas y los españoles eran complementarios: los primeros trajeron la luz de la razón a los Andes, los segundos la luz de la revelación. Castro-Klarén argumenta que Garcilaso propuso una "teoría de la armonización universal" (2016, 2018) que destacó la presencia de los mismos principios de la vida humana en las civilizaciones europea e incaica, cuestionando así la existencia de diferencias jerárquicas entre ellas. Otros estudiosos tienen opiniones más negativas sobre el mismo conjunto de imágenes. Cornejo-Polar (1993) y Ortega (2003) ven los CRI como un discurso de la "armonía imposible" y Mazzotti (1996, 97-98, 171, 326, 352-353) lo considera como un texto en el que la armonía y la contradicción nunca están demasiado lejos una de la otra. En cuanto a la estrategia narrativa de Garcilaso, Zamora (1988) argumenta que se basó en la naciente disciplina de la filología, adoptando la idea de la exégesis, de la restauración del verdadero significado, lo cual se lograba a través de un buen manejo del lenguaje original en el que se codificó tal significado. Así, él escribió "como un indio".

Otros ven en la afirmación de Garcilaso de escribir como un indio o bien una declaración de especificidad cultural (la forma en la que los españoles escriben le es ajena [Mazzotti, 1996, 45]) o una declaración de autoridad (a diferencia de los españoles, hablaba quechua y conocía a los incas de primera mano —por lo que podía ser un mediador, alguien que traducía la civilización inca a los occidentales [Durand 1976; Duviols 1964; López-Baralt 2011; MacCormack 1991, 332-382; Zamora 1988])—.

Pero si se lee el texto como un ejemplo de varias capas de la conciencia de la colonialidad y del emergente pensamiento racial, surge un significado diferente del mismo conjunto de ideas. Desde esta perspectiva, los CRI también tenían como objetivo reconciliar los opuestos, amerindios y europeos, pero la diferencia entre ellos no era cultural. Y el texto no trataba sobre el pasado inca o no solo sobre él —sino también del presente —. La concordia no se iba a lograr encontrando una solución global a la que todas las partes contribuyeran por igual y a sabiendas. Se lograría mediante una recreación particular de la condición colonial que permitiese a indios y españoles alcanzar sus diferentes objetivos a pesar de las asimetrías de poder. Los indios tenían que asegurarles a los españoles que se ajustaban a sus ideas sobre los indios y a lo que pensaban de los españoles. A cambio, los españoles podían ser cegados y los indios podían comer melones. Los opuestos no se reconciliaron para lograr la síntesis ni se amalgamaron a través del sincretismo cultural —sino que se acomodaron colonialmente y permanecieron en una tensión inherente—. Escribir como un indio significaba a la vez poner un velo, exponer y reír, imitando intencionalmente las imaginaciones colonialistas y superando los términos que estas establecían.

Esta interpretación alternativa del objetivo obliga a examinar de nuevo al público al que se dirigió Garcilaso. Una visión que postula que el texto articuló diferentes tradiciones culturales sugiere que sus lectores estaban del lado americano del Atlántico —criollos, mestizos y especialmente indios (Mazzotti 1996, 334-337)—. Una tarea filológica de mediación, por otra parte, requería un lector experto y entrenado en las complejidades del pensamiento humanista. Con claridad, los europeos analfabetos estaban excluidos y también lo estaban los mestizos e indios del Perú, quienes "no habrían necesitado a Garcilaso para que les interpretara la historia indígena" (Zamora 1988, 9). Si bien las lecturas filológicas o culturales del texto pueden hacer que cualquiera de estas conclusiones sea razonable, una lectura desde la colonialidad y la raza cuenta una historia diferente: un texto direccionado a las expectativas y prácticas en un contexto colonial tenía por lo menos dos grupos de lectores y dos grupos de objetivos.

Por un lado, los lectores europeos doctos pueden haber apreciado la sofisticación de las imágenes de Garcilaso de la historia y la cultura inca, el material del mundo superior. Pero los actores nativos también pudieron hacer buen uso de esas imágenes. Podrían ver en ellas una articulación discursiva particular de las tradiciones culturales en competencia, como sugiere Mazzotti (1996), o podrían ver en ellas una herramienta para la disputa política. Después de todo, los Incas de los CRI tenían mucho en común con los que se exhibían públicamente en retratos y ceremonias en el Cuzco a principios de siglo. Estas representaciones públicas indigeneizaron el cristianismo en lugar de cristianizar el pasado andino —giro que los españoles notaron y encontraron inquietante (Dean 1999)[119]—.

Por otro lado, entender lo que Garcilaso hizo en los relatos del inframundo no requería necesariamente un vasto conocimiento de las narrativas coloniales. Seguramente ese conocimiento hubiese iluminado los juegos intertextuales en los que se metió, pero los relatos y sus significados se sostenían por sí mismos. Basta recordar los diálogos de los textos de Santo Tomás, Álvarez y Acosta para darse cuenta de que los diálogos de los relatos de Garcilaso eran moneda corriente durante la colonia. El tipo de burla irónica sobre la que se construyeron los relatos y las críticas que transmitían tenían sentido (o no) independientemente de cualquier gimnasia intertextual.

Los lectores indios podían ver en estos ejemplos del inframundo una incipiente teoría de la blanquitud como estado mental y herramientas para la supervivencia (Vizenor sensu) posindia. Digo "indios" porque Garcilaso, al igual que Guaman Poma, usó este término y creo que por razones similares. Los indios eran todos iguales, no porque los españoles los llamaran así ni por una supuesta coincidencia cultural, sino porque veían la realidad de la misma manera. Era una comunalidad colonial o una sobre la colonialidad que hacía que algunos actores nativos se convirtieran en "indios". Como sucedió con la NCBG, los CRI eran "etnográficos" en términos conceptuales. Sus ejemplos abordaban problemas coloniales precisos de manera aguda y creativa, destacando de manera sistemática que los actores indígenas podían ser algo distinto de lo que se esperaba de ellos. Más aún, se les instó claramente a no ser lo que los españoles les ofrecían, porque no habría mucho que ganar con esa apuesta —un eco de lo que Du Bois, Fanon, Malcolm X y Baldwin, cada uno a su manera, afirmarían siglos más tarde—.

¿Qué se puede decir de los lectores españoles de los relatos del inframundo? En ese caso, los españoles fueron tachados recurrentemente de incapaces de ver más allá de los límites establecidos por su modelo cognitivo de la realidad y los cuentos que contaban sobre sí mismos y sobre los demás. No había ninguna grieta en su blanquitud. Se podría argumentar entonces que, como en el caso de los indios de Acosta referidos en el capítulo 1, Garcilaso renunció a la gente blanca. O por lo menos, como señaló Baldwin (1979), mientras siguieran pensando que eran blancos, eran "irrelevantes". No tenía sentido hablar con ellos esperando un cambio de visión del mundo. A la luz de esto, Garcilaso escribió como lo hizo, invitando a una lectura literal de los CRI y poniendo un velo a otros significados para esquivar la censura y llegar solo a los lectores indios. Debido a la forma en la que sus relatos acerca del inframundo cuestionaban las bases de las ideas españolas sobre el orden de las cosas en las colonias, tuvo que escribir de esta manera. Pero además se podría argumentar que en los implacables dobles sentidos del texto también había una invitación a los lectores españoles. Se les ofrecieron buenas razones para que cambiaran la forma en la que imaginaban el mundo. Al igual que en el caso de la NCBG, la oferta no podía tomarse a la ligera: los españoles tendrían que reírse de sí mismos y dejar que su sentido colonial de la realidad se desbaratara para luego volver a empezar en un mundo en el que las cosas se vieran radicalmente diferentes —una metanoia—.

En la mayoría de los casos, Garcilaso hizo esta oferta de manera velada: al enfrentar a los lectores occidentales con ejemplos que contradecían sus ideas, relatos y expectativas acerca de ellos mismos y de los otros, eran los lectores los que tenían que ir más despacio, conectar los puntos y reírse. La risa significaría el principio del fin del delirio de blanquitud. Pero en ocasiones

Garcilaso realizó la oferta directamente. Por ejemplo, a medida que contó que en tiempos precoloniales los indios consideraban a Manco Cápac y a sus descendientes como hijos del sol por sus buenas acciones y, como tales, los veneraban, pasó al tiempo presente:

Digo que hoy los adoran como entonces… Y si les reprenden que por qué lo hacen —pues saben que fueron hombres como ellos y no dioses— dicen que ya están desengañados de su idolatría, pero que los adoran por los muchos y grandes beneficios que de ellos recibieron. Que se hubieron con sus vasallos como Incas hijos del sol —y no menos. Que les muestren ahora otros hombres semejantes, que también los adorarán por divinos ([1609] 1995, lb. II, cap. 1, 68).

Como de costumbre, la referencia a los españoles, a lo que pensaban de sí mismos y esperaban que los indios pensaran de ellos, era clara y también lo era la ironía. Pero este caso también fue diferente. Garcilaso afirmó que los indios no cometieron el error de adorar a reyes del pasado como si fueran divinos, engañados y cegados por el diablo, como argumentaban los españoles[120]. Ellos los adoraban de buena gana y a sabiendas. Adorar a los reyes incas en tiempos coloniales planteaba una interrogante y, como tal, era una invitación abierta a un diálogo franco, más allá de los códigos coloniales, y sin máscaras. Los indios de Garcilaso sabían lo que los españoles pensaban de ello y de ellos y, sin embargo, lo hacían. De ahí que esperaran la reacción de los españoles, e incluso la propiciaran, para luego hacer un comentario y decir lo que de otra manera no podían decir. En otras palabras, Garcilaso, que siempre fue el indio de sus ejemplos, convirtió el supuesto error en un acto intencional —no muy diferente de lo que los indios "ignorantes" y "materi-

ales" hicieron con Santo Tomás y Álvarez—. Es posible que la oferta siga en pie.

[102] Véanse los estudios detallados del argumento filológico en Zamora (1988, 67-69) y Thurner (2011, 1-26). Véase también Cerrón-Palomino (2013, 27-68) para un estudio de la corrupción lingüística según Garcilaso.

[103] Esta referencia a (la ilusión de) un traductor universal de facto anticipa la ficción de Star Trek y se aproxima a la sátira al asumir el absurdo incorporado en lo que pasó como verdad aceptada.

[104] "No pasarle por la imaginación una cosa, es no haber tenido pensamiento della ni primer movimiento… Imaginar, pensar. Imaginable, lo que puede caber en la imaginación" (Covarrubias Horozco 1611, 1091).

[105] El libro de MacCormack de 1991 trata sobre la visión y la imaginación en los Andes. Ella dedica el prólogo y el primer capítulo al andamiaje conceptual de Occidente y el capítulo 8 al complejo rechazo de Garcilaso al argumento de los españoles sobre su influencia en la religión andina.

[106] La mención más relevante sobre la presencia del diablo en los Andes se encuentra en el libro II, capítulo 2, cuando Garcilaso refuta la idea de que el dios andino Pachacamac era en realidad el diablo (véase Estenssoro 2003, 200-201, 252-253; Mazzotti 208-222; MacCormack 343-346; Zamora 77-78,146-147). Cuando se trata de la presencia de ideas españolas sobre el diablo en los Andes, el ejemplo más relevante figura en el libro VII, capítulo 28, donde Garcilaso cuenta el relato de los pensamientos de un sacerdote español sobre la asombrosa fortaleza

incaica de Sacsayhuamán. En ambos casos, "imaginación" se refiere a las imaginaciones de los españoles, no al diablo o a los indios.

[107] Para un análisis original de otros ángulos del diálogo Garcilaso-Acosta, véase Padrón 2010.

[108] Las extensas discusiones filológicas acerca de las palabras quechuas juegan un papel clave en las explicaciones que realiza Garcilaso sobre las creencias y prácticas religiosas incaicas. El estudio más completo del argumento filológico es el de Zamora 1998. Véanse también Miró Quesada 1974; Escobar 1971; Durand 1949. Para un reciente estudio en profundidad del conocimiento de Garcilaso sobre la lingüística propiamente dicha y el lenguaje, véase Cerrón Palomino 2013. Para un análisis de la religión y la imaginación, véase MacCormack 1991, 332-382. Para una mirada de conjunto de la función oracular de las huacas, y de Pachacamac en particular, en el Imperio inca, ver Curatola Petrocchi y Ziólkowski 2008.

[109] Existen numerosas referencias a la inteligencia material en los CRI. Véase, por ejemplo, [1609] 1995, 29, 117, 121-122, 127.

[110] Garcilaso podría haberse referido a Santo Tomás o a Gregorio García. Sin embargo, ninguna de las dos ideas está exenta de problemas. Véase Cerrón Palomino (2013, 44-45) para una discusión de las diferentes posibilidades.

[111] Las obras de Acosta negaron la teología de la similitud y silenciaron su práctica evangélica real. Al argumentar que las religiones amerindias eran el resultado directo del trabajo del dia-

blo, la Historia desacreditó la idea de que las similitudes entre las creencias cristianas y las ideas y prácticas religiosas de otros pueblos eran el resultado del impulso natural del hombre y su progresión hacia Dios. En el De procuranda Indorum salute (1588), las prácticas e ideas religiosas coloniales de los pueblos amerindios se presentan como idólatras y su "persistencia" como prueba del hecho de que los clérigos anteriores habían sido malos maestros, o bien demasiado perezosos, o demasiado codiciosos, o demasiado malos para hacer bien su trabajo, silenciando la práctica de larga data de la iglesia de utilizar las similitudes como herramientas evangélicas mediante una estrategia de sustitución/activación progresiva que veía las propias prácticas como trabajos en curso.

[112] "Cuando yo empleo una palabra —dijo Humpty Dumpty en tono más bien desdeñoso— significa lo que yo quiero que signifique… ¡ni más ni menos!". "La cuestión —objetó Alicia— es si puedes hacer que las palabras signifiquen tantas cosas diferentes".

[113] Véanse, por ejemplo, Sepúlveda (ca. 1551) 1975, lb. II, cap. 25, 76-77; Gómara (1552) 2004, cap. 224, 385.

[114] Hacia el final del libro 1, por ejemplo, al describir algunas costumbres incas, él menciona que algunas cosas que los españoles trajeron realmente marcaron la diferencia, pero no las que ellos imaginaban. Por ejemplo, los incas llevaban el cabello muy corto y como solo tenían instrumentos de piedra para cortar, "[t]rasquilábanse con mucho trabajo, como cada uno puede imaginar. Por lo cual, viendo después la facilidad y suavidad del cortar de las tijeras, dijo un inca a un condiscípulo nuestro del leer y escribir: Si los españoles, vuestros padres, no hubieran he-

cho más que traernos tijeras, espejos y peines les hubiéramos dado cuanto oro y plata teníamos en nuestra tierra" (Garcilaso [1609] 1995, lb. 1, cap. 22, 54). Aquí ridiculizó una idea relacionada sostenida por los españoles que criticaban el comportamiento de los conquistadores: que los indios escondían muchos de sus tesoros una vez que se dieron cuenta que los conquistadores se guiaban no por la gracia sino por la avaricia y que si se les trataba bien, los indios darían con gusto al rey todas las riquezas escondidas.

[115] En el contexto andino, la referencia a la escritura alfabética y a Cajamarca es ineludible (véanse Lamana 2008, 27-64; 2010; MacCormack 1989; Seed 1991).

[116] Esta fue, por cierto, la polémica oculta de Gómara con los escritos críticos de Fray Francisco de Vitoria, quien afirmó que, como no se habían producido milagros durante la conquista española de América, no se podía esperar que los indios se convirtieran cuando se les habló por primera vez de la verdadera religión ([1539] 1989, cap. 2, 90, 92).

[117] Acosta declaró que los indios llamaban a los españoles "viracochas" "por tenerlos en opinión de hijos del cielo, y como divinos" ([1590] 2002, lb. V, cap. 3, 303). Existe mucho debate entre los académicos sobre Viracocha, incluyendo si era una verdadera deidad andina o una versión modificada de una deidad andina hecha para los europeos. Véanse, por ejemplo, Demarest [1981] 2004; Duviols 1993, 1997a, 1997b; Itier1993; Mazzotti 1996, 208-222; Zuidema 1997a, 1997b.

[118] Una lectura literal tampoco estaría exenta de complicaciones. Fue el hecho de ser engañados por los españoles (que di-

jeron de la alfabetización lo que no era cierto), lo que llevó a los indios a pensar que aquellos eran tan superiores —no el hecho de que realmente fueran superiores—. Desde esta perspectiva, la grandeza española consistía en la capacidad de mentir y engañar a los indios, haciéndoles creer que tenían un poder que no tenían —lo que de hecho era el modus operandi del diablo (véase este paralelo como un modo de pensamiento crítico amerindio en Lamana 2010).

[119] La alfabetización no sería un obstáculo para esta interpretación; alrededor de 1600 había nativos alfabetizados y la práctica de la lectura era probablemente oral y comunitaria, como lo era a menudo en Europa (e.g., Chartier 1987, 1992; Chartier y Paire 1993).

[120] Véanse, por ejemplo, Acosta (1590) 2002, lb. V, cap. 6, 311; (1588) 1987, vol. II, lb. V, cap. 9, 247-259.

Conclusiones

Estrellas inmóviles, "indios" y el colonialismo como vivir una mentira

El argumento principal de este libro ha sido que, para Garcilaso de la Vega y Guaman Poma de Ayala, los problemas del mundo colonial en los Andes tenían más que ver con el emergente pensamiento racial y la colonialidad que con la tensión derivada de las diferencias entre dos culturas. Es por esta razón que sus ideas, y las que fueron elaboradas siglos después por figuras como W. E. B. Du Bois, James Baldwin y Gerald Vizenor, tienen mucho en común. Los dos intelectuales nativos querían cambiar el mundo y, para ello, concluyeron que lo que había que cambiar era la forma en la que la gente lo veía, de una en una. No solo escribieron sobre la blanquitud y describieron la colonialidad siglos antes de que alguna de esas ideas existiera, sino que también comenzaron a resignificar lo que quería decir ser indio mucho antes de que la idea de indianidad llegara a existir[121]. Se rieron y lo hicieron de diferentes maneras y propusieron futuros posindios divergentes, lo que los hizo definitivamente no indios. Ellos fueron (algunos de) los primeros indios —y en particular algunos de los primeros intelectuales activistas indígenas— que escribieron al inicio de la expansión global occidental que ha durado siglos. ¿Cuáles fueron las principales características de ese inicio colonial en los Andes?

La imagen que tenían los españoles del ser indios y ser blancos jugó un papel central en el protoracismo español y en la

justificación de la empresa colonial en general. A pesar de las muchas diferencias y fuertes polémicas entre los españoles, incluidos puntos de vista más positivos o más negativos sobre los indios, estos últimos fueron unánimemente considerados inferiores. Como tales, fueron una de la[s] "estrella[s] inmóviles[s]" de los españoles (Baldwin 1993, 9) que ayudaron a anclar las imágenes blancas del mundo. Los españoles creían que operaban sobre la base de una realidad que era legible y que ellos eran sus mejores intérpretes. Si bien nadie tenía pleno acceso al orden del logos, ser cristiano garantizaba una superioridad inmensa. El orden cristiano era el que más se asemejaba al orden perfecto y la racionalidad cristiana era la que más se asemejaba a la razón absoluta. En ese mapa conceptual del mundo, los no cristianos cumplían un papel específico: tenían que ser la prueba viviente de esa superioridad. El siglo XV tuvo un buen inicio. La reconquista y el descubrimiento alimentaron esa certeza de superioridad. Fueron vistos como prueba de que los españoles eran el pueblo elegido de Dios y sus agentes. El hecho que el siglo XVI se volviera más caótico en Europa (los españoles no lograron imponerse a los turcos y a los protestantes), hizo que la conquista de los imperios azteca e inca fuera aún más significativa.

El segundo elemento que caracterizó el nacimiento del pensamiento racial y la colonialidad en los Andes coloniales, fue la no disponibilidad de indios manifiestamente inferiores y el exceso de españoles manifiestamente defectuosos. En el Perú colonial, los españoles a menudo reconocían que hablaban pero no hacían. Era público y notorio que pocos actuaban como deberían hacerlo los cristianos —no había ninguna negación al respecto—. Tal vez precisamente porque en los Andes de fines del siglo XVI pocos se comportaban como si fueran blancos, las caracterizaciones proto-racistas españolas de los indios y los es-

pañoles no se centraron en el contenido (lo que la gente hacía o sus logros) sino en el propio proceso de pensar —a diferencia de los españoles, los indios podían pensar muy poco, si es que lo hacían—. Eran criaturas planas con una inteligencia material. En comparación con los españoles, miraban pero no podían ver. Carecían del mapa conceptual que les hubiera ayudado a diferenciar la realidad accidental que tenían delante de ellos de la realidad real y absoluta.

Y para empeorar las cosas, los indios no eran conscientes del hecho de que no sabían. De ahí que se pensara que no existía algo así como la agencia india. Lo que hacían los indios era reproducir de manera mecánica lo que habían terminado siendo y esto no era el resultado de una opción. La agencia —si se la puede llamar así— habría sido la de la cultura (estructuras mentales, epistemologías u ontologías en los términos académicos de hoy, costumbres en el lenguaje del siglo XVI). El logro cultural tampoco importaba porque era un reflejo del techo de ese pasado, no de las flexibles potencias mentales requeridas para el futuro. Los indios estaban estancados en una etapa evolutiva temprana —una de capacidad cognitiva rudimentaria y conciencia limitada— y, hasta ponerse al día, tenían un largo camino por delante. Prueba de ello fue que cuando se enfrentaron a la verdad/modernidad, los resultados fueron desagradables y cómicos, lo que dio lugar al "problema del indio" colonial.

O eso es lo que cuenta el cuento. Porque, como revelan los mismos diálogos que los autores españoles ofrecieron para probar las limitaciones de los indios, un problema significativo con el que se encontraron los españoles en el Perú del siglo XVI fue que los indios no eran incapaces de pensar en forma abstracta y

ciertamente no carecían de un mapa conceptual. Y los ejemplos dialógicos de pensamiento crítico que los españoles consideraron buenos ejemplos de la inferioridad de los indios no fueron excepciones que confirmaban la regla, sino expresiones intelectuales de un panorama más amplio. En ámbitos tan diferentes como la economía, la política o la religión, había dominación pero no dominio. De hecho, esto había sido así desde la conquista. El colonialismo español en los Andes, por lo menos durante el siglo XVI, había consistido más en reprimir la competencia en el proyecto moderno que en ayudar a los indios a volverse modernos[122]. Los españoles negaron y/o no se dieron cuenta de esto.

En otras palabras, en el Perú la teoría protoracial española se desarrolló precisamente cuando los indios no se aferraban heroicamente a sus tradiciones o necesitaban desesperadamente una mano amiga que remediara su miseria, sino cuando estaban compitiendo activamente con los españoles. Fue la tensión entre la certeza española de su superioridad y la evidencia proporcionada por la realidad, lo que impulsó y dio forma al protoracismo español en los Andes. Esa tensión, relevante para entender las formas en las que Guaman Poma y Garcilaso teorizaron la blancura incipiente e imaginaron soluciones, presentó un tipo de desafío particular: si uno está seguro de su superioridad pero el otro no confirma ni valida ese sentimiento de superioridad, ¿qué opciones existen? Se me ocurren cinco.

La primera sería culpar a los demás por ello. Había algo que estaba inherentemente mal en ellos que les impedía ver las cosas tal y como eran. Debido a que no podían verlas, no podían reconocer la superioridad española. Esta idea estuvo claramente en funcionamiento en todo el espectro político español, de un

extremo al otro. La segunda opción sería cuestionar los métodos. Los indios no aceptaban su inferioridad porque su enseñanza era deficiente. De la misma manera que no se puede culpar a los niños por no haber aprendido y hacer inferencias extravagantes, los indios no tenían la culpa si sus maestros no consiguieron mejorarlos. Esto también funcionó claramente tanto en la primera como en la segunda evangelización, cada una con su propia definición de lo que debía ser la forma correcta de enseñar. La tercera opción sería negarla. Los españoles no registraron ni reconocieron la falta de confirmación de esa superioridad, ya sea porque no quisieron o porque no pudieron. La elección de la palabra es siempre difícil porque determina la consciencia. Negar, desautorizar, ignorar o silenciar implica consciencia; no reconocer, no ver o dejar que pase desapercibido, no lo hace. De cualquier manera, este tercer camino para enfrentar el problema también estuvo claramente en funcionamiento.

Las tres opciones que se acaban de mencionar mantenían en pie la superioridad española. Las dos que siguen a continuación la ponían en riesgo. Si bien nunca estuvieron en juego (hasta donde sé), resultan importantes cuando se trata de pensar en las respuestas indígenas a las demandas de confirmación de los blancos. La cuarta opción sería decir que el marco era correcto pero el que llevaba a cabo la correspondencia era un mal ejecutor. Seguiría existiendo la verdad absoluta y el objetivo seguiría siendo estar lo más cerca posible de ella; pero significaría que el colonizador había perdido la capacidad de ver y actuar en consecuencia. El inconveniente, menos dramático en términos existenciales, era igualmente claro en términos políticos: no habría superioridad europea porque todo lo que los europeos pensaban o hacían era superado por los nativos. La quinta opción sería la más radical: cuestionar el marco. No existiría una única verdad,

ni un orden absoluto del cual los colonizadores serían (o no) su encarnación más cercana. Existirían otras formas de concebir el mundo iguales o superiores a las de Occidente. El inconveniente es obvio: no habría superioridad y todas las premisas en las que se basaba el sentido español del yo se vendrían abajo.

La teoría crítica del racismo en el siglo XVII y las imaginaciones posindias

¿De qué manera los intelectuales indígenas estudiados en este libro conceptualizaron el pensamiento y el sentimiento racial emergentes? ¿Qué caminos visualizaron para cambiar a aquellos que se veían a sí mismos como blancos, más allá de cual fuera el color de su piel? ¿Qué sugerencias tenían para los actores nativos que tenían que vivir en un mundo organizado por la colonialidad? La NCBG de Guaman Poma y los CRI de Garcilaso poseen varios elementos en común. En primer lugar y sobre todo, la cuestión clave no fue el objeto sino cómo la gente lo pensaba. En la práctica, el colonialismo era malo, pero el problema real era la manera retorcida en la que la gente que se consideraba blanca le daba sentido y quería que los demás también lo hicieran. La piedra angular del proto-racismo español era el hecho de que los españoles (pensaban que ellos) podían ver realmente a los indios, los cuales no sabían que no sabían y, por lo tanto, no podían verse a sí mismos como lo que realmente eran. Por esa razón Garcilaso y Guaman Poma se centraron en el ver (y no ser visto), en el saber y en el ser consciente de ello (y en la falta de conocimiento y conciencia). En segundo lugar, dado que pensaron que el problema no estaba en el objeto sino en los ojos de quienes le daban sentido, ambos llegaron a la conclusión de que, por sí solo, reescribir la cultura no sería suficiente. Ambos presentaron a las civilizaciones amerindias de una manera mucho más positiva que los españoles e hicieron lo posible por explicar las primeras a los segundos, pero sabían que las imágenes correctivas podían funcionar solo hasta cierto punto. Seguirían siendo vistas como la expresión de lo que la

inteligencia material india, característica de su etapa evolutiva, podía lograr. No cambiarían el marco conceptual y los indios seguirían siendo una presencia ausente.

En tercer lugar, estos dos intelectuales indígenas compartieron la idea de que el problema de enfrentar el pensamiento y el sentimiento proto-racial español y la colonialidad se veía agravado por el simple hecho de que la situación de los indios era una inversión irónica de la que los españoles pensaban que enfrentaban. Los españoles pensaban que se enfrentaban a personas que no podían ver lo real, cuyos ojos tenían que ser corregidos, que no podían ser pensadores abstractos, que podían ser cómicos pero no graciosos. Como resultado, los pensadores indios —tal como muestran los ejemplos dialógicos tanto de los textos españoles como la NCBG y los CRI— tuvieron que hablar con gente cuyo mundo se habría puesto cabeza abajo si hubieran podido ver/conocer el punto de vista indio. En cuarto lugar, en ambos textos existía la idea de que los españoles y los indios vivían en el mismo mundo y eran iguales —y sin embargo vivían en mundos diferentes y eran diferentes—. Esta diferencia era racial y colonial, no cultural o relacionada con el pasado prehispánico. En quinto y último lugar, ambos rechazaron el ofrecimiento de la solución lesiva hecha por los del así llamado partido de los indios. Guaman Poma pidió el paquete completo, sin descuentos. Garcilaso señaló que todo era lo mismo —las mismas premisas racistas estaban presentes tanto en las ideas de quienes simpatizaban con los indios como en las de quienes los odiaban—.

Si bien Guaman Poma y Garcilaso escribieron sus textos para cambiar la forma en la que la gente —tanto los que veían a través de la blanquitud como los que tenían que soportar esa

lente— veía el mundo, cada uno tuvo su propia forma de concebir la mejor manera de lograr ese cambio y de cómo serían las cosas después de que el cambio se hubiera logrado. La forma en la que Guaman Poma encaró el problema colonial fue esencialmente pedagógica. Para cambiar la forma en la que la incipiente blanquitud convertía el mundo en un lugar retorcido, enfrentó a los lectores que se consideraban blancos con repetidos casos de aparentes contradicciones —acertijos conceptuales que solo podían resolverse si el que estaba viendo podía darse cuenta de que las premisas que guiaban su visión estaban equivocadas y podía dejarlas ir—. En otras palabras, él no cuestionó el marco sino la relación de las personas con este. Para ayudar a aquellos que tenían un impedimento visual a darse cuenta de que fallaban al darle sentido a lo accidentalmente real y, como resultado, sacaban inferencias disparatadas, recurrió a dos medidas aparentemente contradictorias.

Primero, a través de un uso decolonial de la teología granadina, solicitó a su cristiano lector que cambiara el enfoque del saber —si se trataba de saber, todo el mundo sabía— al hacer. Esto implicaba abandonar el pensamiento racial como principio rector utilizado para dar sentido al mundo colonial. Esa drástica reestructuración del campo de la inteligibilidad tenía consecuencias en cuanto a la forma de entender el pasado y el presente. Sus explicaciones heterodoxas pero absolutamente ortodoxas acerca del pasado precolombino y de la historia del mundo, su reescritura de la conquista y, en particular, el papel de la mano de Dios, los milagros y la gracia, demostraron que el mundo era legible, pero no de la manera en la que lo leía la mayoría de los españoles y algunos nativos en las colonias. El éxito material de estos últimos, a pesar de sus malas acciones, no era una recompensa que confirmaba su superioridad; más bien, demostraba que ellos iban cuesta abajo a gran velocidad.

Por la misma razón, las dificultades de los que tenían que soportar los resultados de ese aparente éxito no eran consecuencia de sus pecados ni evidencia de su inferioridad, sino prueba de que caminaban por el camino estrecho y, por lo tanto, evidencia de su superioridad. En segundo lugar, se desvió de la teología de Granada y demostró de muchas maneras que el problema no era la ceguera del mundo sino la ceguera de la colonialidad. Los españoles hacían en América lo que no hacían en España —encontraban razonable en América lo que nunca hubieran encontrado razonable en Europa—. Actuaron contra la razón no porque sabían y elegían no actuar en consecuencia, sino porque no sabían y pensaban que sí sabían. Estas reescrituras del pasado y del presente corrigieron las discusiones sobre el futuro: los indios no tenían problemas, los españoles, sí. Tenían un largo camino por recorrer para corregir sus visiones y sus actos; mientras tanto, tenían que mantenerse alejados de los pueblos nativos y dejarlos ser porque estos últimos nunca habían sido blancos y no querían serlo.

Mientras que Guaman Poma eligió la cuarta opción, redoblando el valor del marco y pidiendo una correspondencia absoluta, Garcilaso tomó un camino diferente, más cercano a la quinta opción. Cuestionó el marco en sí. En cierto modo, era el siguiente paso lógico al análisis de Guaman Poma: lo que importaba era, simple y llanamente, el deseo español de superioridad. No era la codicia por las riquezas materiales —no les importaban tanto los melones—, era el excedente libidinal que les daba el ser colonizadores, el subidón que les venía al verse a sí mismos como amos. La blanquitud fue para Garcilaso tanto un estado mental como una emergente estructura de sentimientos. El precio que tenían que pagar los españoles era no ver. No interactuaban con los indios —interactuaban con las imaginaciones que tenían acerca de ellos—. Si Guaman Poma hizo que

los españoles enfrentaran una y otra vez la discrepancia entre cómo decían que era el mundo y cómo era realmente, Garcilaso hizo que enfrentaran una y otra vez la discrepancia entre cómo pensaban que eran los indios y lo que los indios hacían con esas ideas (lo que demostraba que las ideas estaban equivocadas). Esta fue también una forma de hacer que los españoles se enfrentaran al hecho de que las cosas no eran como ellos las veían/pensaban. El rango de significados que tenían las palabras sirvió como evidencia perturbadora que sostenía esta idea.

Los CRI confrontaron a los lectores blancos (lectores que veían el mundo a través de la blanquitud) con el hecho de que era tan fácil satisfacer su impulso libidinal como frustrarlo. En un ejemplo tras otro, cuando los españoles exigieron la confirmación de sus delusiones, los indios complacieron y difirieron. Los significados no podían ser controlados. Al hacerlo, Garcilaso hizo que los lectores españoles se enfrentaran a la evidencia de que el velo era una pieza poco fiable de la maquinaria. Sus imaginaciones no necesariamente aseguraban la superioridad, sino que también podían socavarla. Quiso que los españoles se dieran cuenta de que el velo podía hacer que los españoles aparecieran como superiores y los indios como tontos, pero también podía hacer que los españoles parecieran infantiles en su negativa a reconocerlo, y cómicamente risibles aunque definitivamente no graciosos. Esto tenía el efecto potencial de que los españoles reconocieran que el mundo no era como ellos pensaban. Ni se trataba de lo que decían que era (no se trataba de lo real y lo accidentalmente real) ni tampoco de cómo decían que era (la razón venciendo al sinsentido). En ese bravo nuevo mundo, los españoles no solo no tenían la supremacía sino que tenían un largo camino por recorrer. No había atajos fáciles, ni puntos de llegada, tan solo la práctica de

hacer. Fue una teoría de la práctica que requirió una diferente concepción de la realidad.

¿Qué ocurría con los proyectos de Guaman Poma y Garcilaso en lo que respecta a aquellos que eran vistos a través de la lente de la blanquitud? Siguiendo a Du Bois, se podría decir que las proyecciones en la pantalla —las ofertas que hacían los españoles— impidieron que los nativos alcanzaran la conciencia de sí mismos. El "negro" y el "indio" serían ejemplos de tales simulaciones en el siglo XX. Guaman Poma y Garcilaso hicieron que otras ofertas estuvieran disponibles y trataron de exponer el mecanismo con la esperanza de desarmarlo. En términos de contenido, ambos presentaron imágenes mucho mejores de ser indio que las de los españoles. En la medida en la que no fueran blancos, los actores indígenas de la NCBG predicaron con el ejemplo. Lo mismo es cierto acerca del mundo de arriba de Garcilaso: los incas fueron la encarnación de la razón natural. Al mismo tiempo, ambos pensadores fueron conscientes de que lo que había que desbaratar era el mecanismo de la blanquitud, no solo su contenido. En la medida en la que la gente siguiera viendo el mundo a través de la blanquitud, las imágenes correctivas y las denuncias de abusos solo tendrían un efecto marginal.

Guaman Poma les demostró a los actores nativos que el problema de fondo del orden colonial de las cosas era que estaba de cabeza: aunque los españoles eran los que no podían verlo por lo que era, les decían a los indígenas que eran ellos los que tenían la visión errada y los obligaban a adecuar sus vidas y su sentido de sí mismos de manera acorde. Parafraseando a Gloria Anzaldúa, se podría decir que Guaman Poma afirmó que "el peor tipo de traición es hacernos creer que… [nosotros] so-

mos los traidores" (1987, 22). Es decir, el peor logro del protoracismo español hubiera sido hacer creer a los nativos que había algo que estaba mal en ellos, hacerlos aceptar la mentira y tomarla como parte de su autoconciencia. Para evitar que los actores nativos internalizaran esa retorcida percepción del mundo, la etnografía conceptual de la NCBG desarrolló permutaciones del sinsentido, haciendo que sus transgresiones estallaran. En el mundo real, los indios encontraron validación, no condena. A través de las reescrituras impensables en la NCBG del orden de las cosas, los lectores indígenas vieron que estaban "del lado de la justicia" y aquellos que veían el mundo a través de la blanquitud eran ovejas perdidas, gente que no sabía que no sabía. No había nada de racial en ello —la raza era una mentira, aunque la blanquitud no lo era—. Se trataba de la verdad y de comportarse en consecuencia, y en eso, todos eran iguales, aunque algunos se engañaban a sí mismos al respecto.

Garcilaso también les hizo ver a los actores nativos que el colonialismo era una bestia retorcida —que si bien los españoles decían que los indios eran ciegos, los españoles eran realmente quienes no podían ver—. No obstante, Garcilaso no dirigió su etnografía conceptual a ejemplificar y corregir tonterías, como sí lo hizo Guaman Poma; en cambio, buscó poner a disposición formas de existir y sentir distintas a las que los españoles ofrecían y exigían. Demostró que incluso en los mejores casos, las simulaciones españolas eran callejones sin salida que inculcaban inferioridad e inadecuación y dio numerosos ejemplos sobre cómo escenificar fugas conceptuales (Smith 2009, 90). En esas fugas, los indios fueron una presencia activa. Produjeron tanto para los españoles como para ellos mismos y cuestionaron la forma en la que los españoles implícitamente les indicaban a los indios que pensaran el mundo y su estar en él. No se trataba de la verdad y la correspondencia —

sino de arriesgar, ser ingenioso y más astuto que los otros—. Como resultado, ser indio era radicalmente diferente de lo que con frecuencia se pensaba: era una práctica —cercana a la idea de Baldwin de la negritud como una condición, pero a la vez diferente—. Si la vida tenía un guion —o, como diría Vizenor, si se trata de una simulación—, entonces Garcilaso les dijo a los indios que crearan sus propios guiones y que fueran indios de maneras posindias. La suya fue una teoría de la práctica, pero una transformativa porque implicaba una teoría alternativa de la realidad. De acuerdo con ella, los indios eran divertidos y lo sabían; los españoles, en cambio, eran cómicos y no tenían ni idea.

Para concluir, quiero resaltar que Garcilaso y Guaman Poma no fueron de ninguna manera pensadores excepcionales o ejemplos de un proyecto que tan solo fue posible en un determinado momento del tiempo. Los actores nativos que entablaron conversaciones conceptuales con los españoles en los textos de Álvarez, Santo Tomás y Acosta tuvieron en mente el mismo tipo de ideas. Y uno puede encontrarlas también siglos después. Durante el levantamiento de 1750 en el pueblo de Huarochirí, al sureste de Lima, los comuneros sitiaron a las autoridades locales españolas. Bajo un ataque constante, estas últimas trataron de ponerse a salvo. La mayoría no lo logró y fueron capturados y matados. Uno de los últimos en huir fue el antiguo corregidor, don Francisco de Araujo y Río. Al intentar escapar, fue descubierto por un comunero que lo detuvo y le dijo: "Usted es mi corregidor; siempre lo he amado y usted a mí. Venga conmigo y lo defenderé. Pero usted sabe que los indios lo odian porque les ha hecho cargar piedras, de manera que para aplacar su ira póngase esta piedra en la espalda y cárguela" (Spalding 1994, 285). Si bien Araujo prometió donar una gran cantidad de dinero a la iglesia local, el comunero lo hizo caminar varias cuadras lle-

vando la pesada piedra en su espalda. Cuando llegó a las afueras del pueblo, todavía cargando la piedra, fue apedreado hasta morir por los nativos que lo esperaban (Spalding 1994, 285).

Tal como señala Spalding, la lapidación fue una degradación ritual, una devolución tanto de las humillaciones que los nativos soportaban cuando eran obligados a trabajar para los españoles, como de la hipocresía de decir que los indios eran obligados a trabajar por su propio bien. No obstante, hay otro aspecto de la historia que también es relevante: su irónica exposición del hecho de que vivir bajo el colonialismo español era "vivir en una mentira" (Havel 1987). Cuando el comunero, en un momento tan inestable de violencia, se tomó el tiempo de decirle al español "Usted es mi corregidor; siempre lo he amado y usted a mí", hizo hincapié en que él era consciente de la trillada mentira y quiso revertir su flujo. No se limitó simplemente a denunciar la injusticia española para luego aplicar el castigo. Primero, le dio al español un sorbo de su maquinación colonial a sabiendas de que la situación era única. En circunstancias ordinarias, los indios nunca tenían la posibilidad de exponer la mentira. En ese momento especial las cosas habían cambiado: el español no estaba en condiciones de llamar a la maldita mentira por su nombre y tuvo que tragarse el sinsentido y adaptarse, tal como los indios siempre lo tenían que hacer. En resumen, el irónico cambio tocó la piedra angular de la colonialidad española. Numerosos indios habían hecho lo mismo a finales del siglo XVI y otros continuaron haciéndolo mucho tiempo después, incluso en sueños de pongos. Han estado aguardando que la gente que se piensa blanca se dé cuenta de ello.

[121] Sobre reflexiones críticas acerca de ser indio en los Andes en el siglo XX que resuenan de diversas maneras con el material de este libro, véase De la Cadena 2000.

[122] Para algunos ejemplos de competencia en los Andes coloniales, véanse Assadourian 1994, 151-304; Dean 1999; Estenssoro-Fuchs 2003; Lamana 2008, 2012; Larson 1995; Saignes 1995; Stern 1986, 1992, 1995; Tandeter et al. 1995.

Bibliografía

Abreviaturas

CBC: Centro Bartolomé de las Casas.

CSIC: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

IFEA: Institut Français d'Études Andines.

PUCP: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Nota: Las fechas en itálicas entre corchetes indican que el libro fue publicado cuando fue escrito.

A) Textos antiguos y de la modernidad temprana

Acosta, José de

1987 [1588] De procuranda indorum salute. Editado por Luciano Pereña et al. Madrid: CSIC.

2002 [1590] Historia natural y moral de las Indias. Editado por José Alcina Franch. Madrid: Dastin.

Agí

a

, Miguel

1604 Tratado que contiene tres pareceres graves en derecho. Lima: Antonio Ricardo.

Alvarez, Bartolomé

1998 [1588] De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II. Editado por María del Carmen Martín Rubio, Juan J. R. Villarías Robles y Fermín del Pino Díaz. Madrid: Ediciones Polifemo.

Aristotle

1996 The Politics and the Constitution of Athens. Editado por Stephen Everson. New York: Cambridge University Press.

Arriaga, José de

1999 [1621] La extirpación de la idolatría en el Piru. Editado por Henrique Urbano. Cuzco: CBC.

Biblia del oso

2008 [1569] Traducción de Casiodoro de Reina. Edición facsimilar. Los Ángeles: Mestiza Press.

Cabello Valbo

a

, Miguel

2011 [1586] Miscelánea antártica. The University of Texas manuscript. Editado por Isaías Lerner. Sevilla: Fundación José Manuel Lara.

Cate

cismo…

1991 [1585] Tercero catecismo y exposición de la doctrina cristiana, por sermones. En Juan Guillermo Durán, Monumenta catechetica hispanoamericana (siglos XVI-XVIII), vol. II, 613-741. Buenos Aires: Pontificia Universidad Católica Argentina.

Chaues, Hieronimo de

1584 Chronographia o repertorio de tiempos, el mas copioso y precisso, que hasta ahora ha salido a luz. Sevilla: Fernando Diaz.

Ciez

a de León

1984 [1553] La crónica del Perú. Editado por Manuel Ballesteros. Madrid: Historia 16.

Colón, Cristóbal

1989 Diario del primer viaje. En Consuelo Varela (ed.), Cristóbal Colón: Textos y documentos completos. Madrid: Alianza Editorial.

1989[1493] Carta a Luis de Santangel. En Consuelo Varela (ed.), Cristóbal Colón: Textos y documentos completos, 139-146. Madrid: Alianza Editorial.

Corté

s

, Hernán

2002 [1519] Primera Carta-Relación. En Mario Hernández Sánchez-Barba (ed.), Cartas de relación, 43-81. Madrid: Dastin.

Covarrubias Horozco, Sebastián de

2006 [1611] Tesoro de la lengua castellana o española. Editado por Ignacio Arellano y Rafael Zafra. Madrid: Iberoamericana Vervuert – Universidad de Navarra.

D'Avalos y Figeroa, Diego de

1602 Primera parte de la miscelánea avstral. Lima: Antonio Ricardo.

García, Gregorio

2005 [1607] Origen de los indios del Nuevo Mundo e Indias Occidentales. Editado por Carlos Baciero et al. Madrid: CSIC.

Garcilaso de la Vega, el Inca

1989 [1590] Diálogos de amor de León Hebreo (La tradvzion del indio de los tres Dialogos de Amor de Leon Hebreo). Edición facsimilar de Miguel de Burgos Núñez. Sevilla: Padilla Libros.

1995 [1609] Comentarios reales de los incas. Editado por Carlos Araníbar. México: Fondo de Cultura Económica.

2002 [1609] Comentarios reales de los incas. Edición facsimilar de José Luis Rivarola. Madrid: Agencia española de cooperación internacional.

Gómara, Francisco Lope de

2004 [1552] Historia general de las Indias. Barcelona: Linkgua Ediciones.

Granada, Luis de

1788 [1574] Meditaciones muy devotas sobre algunos passos y misterios principales de la vida de nuestro Salvador. Editado por Alvaro Marín. Obras del Venerable Padre Maestro Fray Luis de Granada, tomo III, 405-582. Madrid: Real Compañía de Impressores y Libreros del Reyno.

1989 [1583] Introducción del Símbolo de la Fe. Editado por José María Balcells. Madrid: Cátedra.

1994-1995 [1565] Memorial de la vida cristiana. Editado por Alvaro Huerga. Obras completas, vols. IV-V. Madrid: Fundación Universitaria Española.

1994 [1567] Segunda guía de pecadores. Editado por Manuel Arroyo Stephens. Obras completas, I, 531-1081. Madrid: Fundación José Antonio de Castro.

Guaman Poma de Ayal
a
, Felipe
1987 [ca. 1615] Nueva crónica y buen gobierno. Editado por John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge L. Urioste. Madrid: Historia 16.

Huarte de
San
J
uan
, Juan
2005[1575] Examen de ingenios para las ciencias. Editado por Guillermo Serés. Madrid: Cátedra.

Las Casas, Bartolomé de

1990 [¿1522-1536?] De unico vocationis modo. En Paulino C. Delgado y Antonio García del Moral (eds.), Obras Completas, vol. 2. Madrid: Alianza Editorial.

1992 [1552] Brevísima relación de la destrucción de las Indias. Editado por Ramón Hernández. En Paulino C. Delgado y Antonio García del Moral (eds.), Obras Completas, vol. 10, 29-94. Madrid: Alianza Editorial.

1992 [¿1550-1556?] Apologética historia sumaria. Editado por Vidal Abril Castelló et al. En Paulino C. Delgado y Antonio García del Moral (eds.), Obras completas, vols. 7-9. Madrid: Alianza Editorial.

1992c [ca. 1561] Historia de las Indias. En Fray Bartolomé de las Casas, Obras completas, vols. 3-6. Edición de Miguel A. Medina et al. Madrid: Alianza Editorial.

López de Gómara, Francisco

2004 [1552] Historia general de las Indias. Barcelona: Linkgua Ediciones.

Molina, Cristóbal de (el almagrista) [Bartolomé de Segovia]

1968 [ca. 1553] Relación de muchas cosas acaescidas en el Perú. En Francisco Esteve Barba (ed.), Crónicas peruanas de interés indígena. Biblioteca de Autores Españoles (cont.), vol. 209, 59-95. Madrid: Ediciones Atlas.

Montay

és

, Jaume

1557 Libro intitulado espejo de bien biuir. Madrid: Francisco Sánchez.

Montesclaros, Marqués de
1990 [ca. 1615] Deduzido de los papeles del Marqués de Montesclaros. En Antonio Herrera Casado, El gobierno americano del Marqués de Montesclaros, 112-154. Guadalajara: Institución Provincial de Cultura "Marqués de Santillana".

Oré, Luis Jerónimo de
1992 [1598] Symbolo catholico indiano. Edición facsimilar de Antonine Tibesar. Lima: Australis.

Ortiz de Ceruan
tes
, Juan
1619 Memorial que presenta a Su Magestad el Licenciado Juan Ortiz de Ceruantes…la perpetuidad de Encomiendas. Madrid: N.P.

Polo Ondega
rdo
, Juan
2012 [1571] Las razones que movieron a sacar esta relación y notable daño que resulta de no guardar a estos indios sus fueros. En Gonzalo Lamana (ed.), Pensamiento colonial crítico: Textos y actos de Polo Ondegardo, 217-330. Lima-Cuzco: IFEA–CBC.

Real Cédula dada en Aranjuez
el 25 d
e mayo
de 1

60

9 s

obre el servicio de indios y la mita minera. Biblioteca Nacional de España, R/16127, ff. 211-218.

Roman, Hieronimo

1575 Republicas del mundo. Medina del Campo: Francisco del Canto.

Salinas y Cordova, Buenaventura de

1957 [1630] Memorial de las historias del Nvevo Mvndo Pirv. Editado por Luis E. Valcárcel y Warren L. Cook. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Santo Tomás, Domingo de

1995 [1560] Grammatica o arte de la lengua general de los indios de los reynos del Peru. Editado por Rodolfo Cerrón Palomino. Cuzco: CBC.

Sepúlveda, Juan Ginés de

1975 [ca. 1551] Apología de Juan Ginés de Sepúlveda. En Angel Losada (ed.), Apología de Juan Ginés de Sepúlveda contra Fray Bartolomé de las Casas y de Fray Bartolomé de las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda, 57-82. Madrid: Editora Nacional.

Tercero cathecismo y exposición de la doctrina cristiana, por sermones

1990 [1585] En Juan Guillermo Durán, Monumenta catechetica hispanoamericana, vol. II, 613-741. Buenos Aires: Pon-

tificia Universidad Católica Argentina.

Thamara, Francisco

1556 El libro de las costvmbres de todas las gentes del mvndo, y de las Indias. Anvers: Martín Nucio.

Torquemada, Juan de

1986 [1615] Monarquía indiana. 3 vols. Editado por Miguel León Portilla. México: Editorial Porrúa S.A.

Xérez, Francisco de

1985 [1535] Verdadera relación de la conquista del Perú. Editado por Concepción Bravo Guerreira. Madrid: Historia 16.

Vitoria, Francisco de

1989 [1539] Relectio de Indis. Editado por Luciano Pereña et al. Madrid: CSIC.

B) Textos contemporáneos

Acosta, Antonio

1987a La extirpación de las idolatrías en el Perú. Origen y desarrollo de las campañas. A propósito de Cultura andina y represión, de Pierre Duviols. Revista Andina, 1: 171-195.

1987b Francisco de Avila. Cusco 1573 (?) – Lima 1647. En Gerald Taylor (editor), Ritos y relaciones de Huarochirí, 553-616. Lima: Instituto de Estudios Peruanos-IFEA.

Adorn

o

, Rolena

1987 Waman Puma: El autor y su obra. En Felipe Guaman Poma de Ayala, Nueva crónica y buen gobierno, XVII-XLVII. Editado por John V. Murra et al. Madrid: Historia 16.

1989 Cronista y príncipe. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

1993 La censura y su evasión. Jerónimo Román y Bartolomé de las Casas. Estudios de Cultura Náhualt, 23: 263-296

2000 [1987] Guaman Poma: Writing and Resistance in Colonial Peru. Second edition. Austin: University of Texas Press.

2008 The Polemics of Possession in Spanish American Narrative. New Heaven: Yale University Press.

Agamben, Giorgio

2005 State of Exception. Chicago: The University of Chicago Press.

Alberro, Solange

1994 Acerca de la primera evangelización en México. En Gabriela Ramos (ed.) La venida del reino, 11-30. Cuzco: Centro Bartolomé de Las Casas.

Aldea Vaquero, Quintín

1993 El indio peruano y la defensa de sus derechos. Lima-Madrid: PUCP-CSIC.

Alf

aro

, Juan

1952 Lo natural y lo sobrenatural. Madrid: CSIC.

Anzaldú

a

, Gloria

1987 Borderlands/La Frontera. San Francisco: Aunt Lute books.

Arrom, Juan J.

1991 Imaginación del Nuevo Mundo. México: Siglo XXI editores.

Assadouria
n
, Carlos
1994 Transiciones hacia el sistema colonial andino. Lima y México: Instituto de Estudios Peruanos-El Colegio de México.

1993 Dominio colonial y señores étnicos en el espacio andino. HISLA, 1: 7-20.

Bakhtin, Mikhail M.
1986 Speech Genres and Other Late Essays. Austin: University of Texas Press.

Bakewe
ll
, Peter
1984 Miners of the Red Mountain. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Baldw
in
, James
1979 "James Baldwin Writing and Talking". Entrevista con John Romano. The New York Times, September 23, 1979.

1993 [1962] The Fire Next Time. Nueva York: Vintage International.

1998 Baldwin. Collected Essays. Editado por Toni Morrison. Nueva York: The Library of America.

2010 The Cross of Redemption. Editado por Randall Kenan. Nueva York: Vintage International.

Barnadas, Josep M.

1993 Idolatría en Charcas (1560-1620). En Gabriela Ramos y Henrique Urbano (eds.), Catolicismo y extirpación de idolatrías, 89-103. Cuzco: CBC.

Barne

s

, Mónica

1995 Las edades del hombre y del mundo según Hierónimo Chaues, de Sevilla y Guaman Poma de Ayala, del Perú. En Juan Schobinger (ed.), Humanismo Siglo XX. Estudios dedicados al Dr. Juan Adolfo Vázquez, 291-297. San Juan: Editorial Fundación Universidad Nacional de San Juan.

Belda Pl

ans

, Juan

2000 La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI. Madrid: Biblioteca de Autores Católicos.

Beltrán de Heredia, Vicente

1949 Los alumbrados de Jaén. Revista Española de Teología, 9(35): 162-221,

446-488.

Bha
bha
, Homi
1994 The Location of Culture. London: Routledge.

Boone, Elizabeth H.
2009 Foreword. En Andrew B. Fisher and Matthew D. O'Hara (eds.), Imperial Subjects, IX-XIV. Durham y Londres: Duke University Press

Boone, Elizabeth H., y Gary Urton (eds.)
2011 Their Way of Writing. Scripts, Signs, and Pictographies in Pre-Columbian America. Washington (DC): Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

Brading, David A.
1993 First America. Cambridge: Cambridge University Press.

1986 The Incas and the Renaissance: The Royal Commentaries of Inca Garcilaso de la Vega. Journal of Latin American Studies, 18: 1-23.

Breva-Claramont
e
, Manuel
2008a Grammatization of Indigenous Languages in Spanish America: The Mental Language, Language Origin and Cultural Factors. Histoire Epistémologie Langage 30(II): 11-24.

2008b El marco doctrinal de la tradición lingüística europea y los primeros misioneros de la Colonia. Bulletin Hispanique, 110: 25-59.

Brewer-Garc
ía
, Laura
2015 Imagined Transformations: Color, Beauty, and Black Christian Conversion in Seventeenth-Century Spanish America. En Pamela A. Patton (ed.), Envisioning Others, 111-141.

Bristol, Joan C.
2007 Christians, Blasphemers, and Witches. Nuevo Mexico: University of New Mexico Press.

Brok
aw
, Galen
2010 A History of the Khipu. Cambridge: Cambridge University Press.

Burns, Kathryn
2007 Unfixing Race. En Margaret R. Greer et al. (eds.), Rereading the Black Legend, 188-202. Chicago: The University of Chicago Press.

2010 Into the Archive. Durham y Londres: Duke University Press.

Carro
ll
, Lewis
2015 The Annotated Alice. Editado por Martin Gardner, expandido y puesto al día por Mark Burstein. Nueva York: W. W. Norton & Co.

Cartledge, Mark J. y David Cheetham
2011 Intercultural Theology. Londres: SCM Press.

Castanie
n
, Donald
1969 El Inca Garcilaso de la Vega. Nueva York: Twayne Publishers.

Castañeda Delgado, Paulino
1971 La condición miserable del indio y sus privilegios. Anuario de Estudios Americanos 28: 245-334.

1983 Los memoriales del padre Silva sobre la predicación pacífica y los repartimientos. Madrid: CSIC.

Castro-Gómez, Santiago, y Ramón Grosfoguel
2007 Giro decolonial, teoría política y pensamiento heterárquico. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), El giro decolonial, 9-23. Bogotá: Siglo del Hombre Ediciones-Universidad Central-Pontificia Universidad Javeriana.

Castro-Kla

rén
, Sara
2011 The Narrow Path of Our Nerves. Madrid: Iberoamericana Vervuert.

2016 For It Is but a Single World. En Sara Castro-Klarén y Christian Fernández (eds.), Inca Garcilaso and Contemporary World-Making, 195-228. Pittsburgh: Pittsburgh University Press.

Cerrón Palomino, Rodolfo
1995 Estudio introductorio. En Domingo de Santo Tomás, Grammatica o arte de la lengua general de los indios de los reynos del Peru, V-LXVI. Cuzco: CBC.

1998 El cantar de Inca Yupanqui y la lengua secreta de los incas. Revista Andina, 32: 417–452.

2013 Tras las huellas del inca Garcilaso. Boston: Latinoamericana Editores-CELACP- Revista de Crítica Literaria Latinoamericana.

2013b Las lenguas de los incas: El puquina, el aimara y el quechua. Fráncfort del Meno: PL Academic Research.

Chang-Rodrígue
z
, Raquel
1977 Elaboración de fuentes en 'Carta Canta' y 'Papelito Jabla Lengua'. Kentucky Romance Quarterly, 24(3): 433-9.

Char
les
, John
2010 Allies at Odds. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Chartier, Roger, y Alain Paire
1993 Pratiques de la lecture. París: Payot.

Charti
er
, Roger
1987 Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime. París: Éditions du Seuil.

1992 L'ordre des livres. Aix-en-Provence: Alinea.

Coello de la Rosa, Alexandre
2014 Los memoriales de don Juan Ortiz de Cervantes y la cuestión de la perpetuidad de las encomiendas en el Perú (siglo XVII). Colonial Latin American Review, 23(3): 360-383.

Cohen Suare
z
, Ananda
2016 Heaven, Hell, and Everything in Between. Austin: The University of Texas Press.

Cornejo-Polar, Antonio

1993 El discurso de la armonía imposible (El Inca Garcilaso de la Vega: discurso y recepción social). Revista de crítica literaria latinoamericana, 19(38): 73-80.

2003 Escribir en el aire. Lima y Berkeley: CELAP-Latinoamericana Editores.

Cummins, Thomas B.

2002 Toasts with the Inca. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Cunill, Caroline

2011 El indio miserable: Nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI. Cuadernos Intercambio, 8(9): 229-248.

Curatola Petrocchi, Marco, y Mariusz S. Ziólkowski (eds.)

2008 Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo. Lima: IFEA-PUCP.

Dedenbach-Salazar Sáen
z
, Sabine

2013 Entrelazando dos mundos. Quito: Abya-Yala.

De
Certea
u
, Michel

1990 L'invention du quotidien. 1 Arts de faire. Paris: Gallimard.

Degregori, Carlos Iván

1991 Educación y mundo andino. En Madeleine Zúñiga et al. (eds.) Educación bilingüe intercultural, 13-26. Lima: Fomciencias.

De

la Cadena, Marisol

2000 Indigenous Mestizos. Durham y Londres: Duke University Press.

Delori

a

, Philip

1999 Playing Indian. New Haven: Yale University Press.

Demarest, Arthur A.

2004 [1981] Viracocha: The Nature and Antiquity of the Andean High God. Cambridge: Peabody Museum Monographs.

Denery II, Dallas G.

2005 Seeing and Being Seen in the Later Medieval World. Cambridge: Cambridge University Press.

Día

z

, Mónica

2017 To Be Indio in Colonial Spanish America. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Du
Bois, W. E. B.
1990 [1903] The Souls of Black Folk. Nueva York: Vintage Books.

2015 [1920] The Souls of White Folk. En Darkwater: Voices from within the Veil, 17-29. Nueva York: Dover Publications, Inc.

Dur
and
, José
1976 El Inca Garcilaso, clásico de América. México: Secretaría de Educación Pública.

1963 El nombre de los Comentarios reales. Revista del Museo Nacional,
32: 322-32.

1949 Dos notas sobre el Inca Garcilaso. Nueva Revista de Filología Hispánica, III: 278-290.

Durkhe
im
, Émile
1995 The Elementary Forms of Religious Life. Nueva York: Free Press.

Durs
ton
, Alan
2007 Pastoral Quechua. Notre Dame: The University of Notre Dame Press.

Duviol
s
, Pierre
1962 Les traditions miraculeuses du siège du Cuzco (1536) et leur fortune littéraire. Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg, 40(7): 1-7.

1963 Sur le système religieux des Comentarios reales de los incas. Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines d'Aix, 37: 227-241.

1964 The Inca Garcilaso de la Vega, Humanist Interpreter of the Inca Religion. Diogenes, 44: 36-52.

1977 La destrucción de las religiones andinas. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

1980 Periodización y política: La historia prehispánica del Perú según Guaman Poma de Ayala. Bulletin l'Institut Français d'Etudes Andines, IX(3-4): 1-18.

1983 Guaman Poma, historiador del Perú antiguo: Una nueva pista. Revista Andina, 1: 103-15.

1988 Introducción. En Henrique Urbano y Pierre Duviols (eds.), Fábulas y mitos de los incas, 137-158. Madrid: Historia 16.

1993 Estudio y comentario etnohistórico. En Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua Relación de antigüedades deste reyno del Piru, 11-126. Cuzco: CBC.

1997a La interpretación del dibujo de Pachacuti-Yamqui. En Thérèse Bouysse Cassagne (dir.). Saberes y memorias en los Andes, 101-123. París: Éditions de l'IHEAL.

1997b Respuesta de Pierre Duviols a la crítica de Tom Zuidema. En Thérèse Bouysse Cassagne (dir.). Saberes y memorias en los Andes, 125-148. París: Éditions de l'IHEAL.

Eco, Umberto

1997 The Search for the Perfect Language. Oxford: Blackwell Publishing.

Eire, Carlos M.

2002 From Madrid to Purgatory: The Art and Craft of Dying in Sixteenth-Century Spain. Cambridge: Cambridge University Press.

Escobar, Alberto

1971 Lenguaje e historia en los Comentarios reales. En Patio de Letras, 7-44. Caracas: Monte Avila Editores C.A.

Estenssoro Fuchs, Juan C.
2003 Del paganismo a la santidad. Lima: IFEA.

Fabian, Johaness
1983 Time and the Other. Nueva York: Columbia University Press.

Farías, Fernando A.
2008 Indio y cristiano en condiciones coloniales. Quito: ABYA-YALA.

Fernández-Palacios, Christian
2016 Inca Garcilaso's Biography. En Sara Castro-Klarén y Christian Fernández (eds.), Inca Garcilaso and Contemporary World-Making, 20-32. Pittsburgh: Pittsburgh University Press.

2004 Inca Garcilaso: Imaginación, memoria e identidad. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Fisher, Andrew B., y Matthew F. O'Hara (eds.)
2009 Imperial Subjects. Race and Identity in Colonial Latin America. Durham y Londres: Duke University Press.

Foucaul
t
, Michel
1975 Surveiller et punir. Paris: Gallimard.

Fracchi

a
, Carmen
2019 Black but Human: Slavery and Visual Arts in Hapsburg Spain, 1480-1700. Oxford: Oxford University Press.

Gates, Henry L., Jr.
1988 The Signifying Monkey. Oxford: Oxford University Press.

Geertz, Clifford.

1973 The Interpretation of Cultures. Nueva York, Basic Books

Genett
e
, Gérard
1997 Paratexts. Cambridge: Cambridge University Press.

1980 Narrative Discourse. Ithaca: Cornell University Press.

Gera, Deborah
2003 Ancient Greek Ideas on Speech, Language and Civilization. Oxford: Oxford University Press.

Goldwer
t
, Marvin

1955-1956 La lucha por la perpetuidad de las encomiendas en el Perú virreinal, 1550-1560. Revista Histórica (Lima) 22: 336-360.

1957-1958 La lucha por la perpetuidad de las encomiendas en el Perú virreinal, 1550-1560 (continuación). Revista Histórica (Lima) 23: 207-245.

González

Casanovas

2000 Las dudas de la corona: La política de repartimientos para la minería de Potosí (1680-1731). Madrid: CISC.

González Díaz, Soledad

2012 Guaman Poma y el Repertorio anónimo (1554): Una nueva fuente para las edades del mundo en la Nueva corónica y buen gobierno. Chungará, 44(3): 377-388.

Gorriti, Gustavo

1992 En busca de los pobres de Jesucristo. Lima: Instituto Bartolomé de Las Casas.

1971 Teología de la liberación. Lima: Centro de estudios y publicaciones.

Go

se

, Peter

2008 Invaders as Ancestors. Toronto: University of Toronto Press.

Graulich, Michel y Serge Núñez Tolin
2000 Les contenus subliminaux de l'image chez Felipe Guaman Poma de Ayala. Journal de la Société des Américanistes, 86: 67-93.

Griffiths, Nicholas
1995 The Cross and the Serpent. Norman y Londres: University of Oklahoma Press.

Gutiérrez, Gustavo
1992 En busca de los pobres de Jesucristo. Lima: Instituto Bartolomé de Las Casas–Centro de estudios y publicaciones.

Han
ke
, Lewis
1949 The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.

1946 Viceroy Francisco de Toledo and the Just Titles of Spain to the Inca Empire. The Americas, 3(1): 3-19.

Harriso
n
, Regina
1994 Signos, cantos y memoria en los Andes. Cayambe: Abya-Yala.

Harpst

er
, Grace
2015 The Color of Salvation: The Materiality of Blackness in Alonso de Sandoval's De instauranda Aethiopum salute. Ens Pamela A. Patton (ed.), Envisioning Others, 83-110.

Have
l
, Václav
1987 The Power of the Powerless. En Vaclav Havel: Or Living in Truth, 36-122. Boston y Londres: Faber and Faber.

Heng, Geraldine
2018 The Invention of Race in the European Middle Ages. Cambridge: Cambridge University Press.

Hering Torres, Max S. et al. (eds.)
2012 Race and Blood in the Iberian World. Viena: LIT Verlag.

Herná
ndez
, Max
1991 Memoria del bien perdido. Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario.

Hill, Cristopher
1972 The World Turned Upside Down. London: Penguin.

Holland, Augusta E.
2008 Nueva Corónica: Tradiciones artísticas europeas en el virreinato del Perú. Cuzco: Centro Bartolomé de Las Casas.

Huerg
a
, Alvaro
1978 Historia de los alumbrados (1570-1630). Madrid: Fundación Universitaria Española.

Husson, Jean-Philippe
1995 En busca de las fuentes indígenas de Waman Puma de Ayala. Las raíces incas y Yaruwillka del cronista indio: ¿Invención o realidad? Revista Histórica, 19: 29-71.

Hylan
d
, Sabine
2003 The Jesuit and the Incas. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Imbell
oni
, José
1939 Los vocablos "pachacuti" y "pachacutec" de los cronistas del Perú y sus determinantes gramaticales y semánticas. Buenos Aires: Imprenta y Casa Editorial "Coni".

Iti
er

, César

1993 Estudio y comentario lingüístico. En Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua Relación de antigüedades deste reyno del Piru, 127-178. Cuzco: CBC.

Jericó Bermejo, Ignacio.

2005 La escuela de Salamanca del siglo XVI. Guadarrama: Editorial Revista Agustiniana.

Jurado, Carolina

2013 Memorial cerca de las congruencias de la perpetuidad de las encomiendas de los indios. Revista de Historia del Derecho, 46: 45-72.

Keller, Catherine et al. (eds.)

2004 Postcolonial Theologies: Divinity and Empire. Saint Louis: Chalice Press.

Kel

ly

, L. G.

2002 The Mirror of Grammar. Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins.

Lamana, Gonzalo

2007 Of Books, Popes, and Huacas; or, the Dilemmas of Being Christian. En Margaret R. Greer et al. (eds.), Rereading the Black Legend, 117-49. Chicago: The University of Chicago Press.

2008 Domination without Dominance. Durham y Londres: Duke University

Press.

2010 What Makes a Story Amusing: Magic, Occidentalism and Overfetishization in a Colonial Setting. Journal of Latin American Cultural Studies, 19(1): 87-102.

2012 Pensamiento colonial crítico. Polo Ondegardo, los Andes y los estudios andinos. En Gonzalo Lamana (ed.), Pensamiento colonial crítico: Textos y actos de Polo Ondegardo, 49-87. Lima-Cuzco: IFEA–CBC.

Lars

on

, Broke

1995 Andean Communities, Political Cultures, and Markets: The Changing Contours of a Field. En Brooke Larson et al. (eds.), Ethnicity, Markets, and Migration in the Andes, 5-53. Durham y Londres: Duke University Press.

Latasa Vassal

lo

, Pilar

1997 Administración virreinal en el Perú: Gobierno del marqués de Montesclaros (1607-1615). Madrid: Editorial Centro de Estudios Ramón Areces S.A.

La

w
, Vivien
2003 The History of Linguistics in Europe from Plato to 1600. Cambridge: Cambridge University Press.

Lew
is
, Laura
2003 Hall of Mirrors. Duke University Press.

Lohmann Villena, Guillermo
1966 Juan de Matienzo, autor del "Gobierno del Perú" (su personalidad y su obra). Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, no. 170. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.

López-Baralt, Mercedes
1988 Icono y conquista. Madrid: Iperión.

1993 Guaman Poma, autor y artista. Lima: PUCP.

1992 From Looking to Seeing. The Image as Text and the Author as Artist. En Rolena Adorno et al. (eds.), Guaman Poma de Ayala: The Colonial Art of an Andean Author, 14-31. Nueva York: Americas Society.

2003 Introducción. En Mercedes López Baralt (ed.), El Inca Garcilaso de la Vega, XI-LXXIX. Madrid: Espasa-Calpe.

2011 El Inca Garcilaso, traductor de culturas. Madrid-Fráncfort del Meno: Iberoamericana-Vervuert.

López Díaz-Valentín, Patricio

2012 La condición jurídica del indígena americano en hispanoamérica durante los siglos XVI y XVII. Fuego y Raya, 4: 123-149.

Mannhe

im

, Bruce

1991 The Language of the Inka since the European Invasion. Austin: The University of Texas Press.

MacCormac

k

, Sabine

1985 "The Heart Has its Reasons": Predicaments of Missionary Christianity in Early Colonial Peru. The Hispanic American Historical Review, 65(3): 443-466.

1988 Pachacuti: Miracles, Punishments, and Last Judgment: Visionary Past and Prophetic Future in Early Colonial Peru. American Historical Review, 93: 4: 960-1006.

1989 Atahualpa and the Book. Dispositio, 14(36-8): 141-68.

1991 Religion in the Andes. Princeton: Princeton University Press.

Martín Rubio, María del Carmen

1998 Aullagas, un pueblo muy rico del atiplano boliviano. En Bartolomé Álvarez, De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II (1588), XXXV-LIX. Madrid: Ediciones Polifemo.

Martinez, Maria E.

2008 Genealogical Fictions. Sanford: Stanford University Press.

Martínez Cereceda, José L.

2000 Voces, discursos e identidades coloniales en los Andes del siglo XVI. En José L. Martínez (ed.), Los discursos sobre los otros, 127-158. Santiago: Ediciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile.

2020 La rebelión de Manco Inka y Vilcabamba en textos andinos coloniales: Otros materiales para su estudio. Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino, 25(1): 57-80.

Martínez Gil, Fernando

1996 La muerte vivida: Muerte y sociedad en Castilla durante la Baja Edad Media. Toledo: Diputación Provincial de Toledo-Universidad de Castilla-La Mancha.

Mazzotti, José A.

1996 Coros Mestizos del Inca Garcilaso. Lima: Fondo de Cultura Económica.

2016 A Synchretic Tropology. En Sara Castro-Klarén y Christian Fernández (eds.), Inca Garcilaso and Contemporary World-Making, 62-128. Pittsburgh: Pittsburgh University Press.

Meiklejoh
n
, Norman
1988 La Iglesia y los Lupacas de Chucuito durante la colonia. Cuzco: CBC.

Méndez Fernánde
z
, Benito
1993 El problema de la salvación de los "infieles" en Francisco de Vitoria. Roma: Iglesia Nacional Española.

Merluzzi, Manfredi
2014 Gobernando los Andes. Lima: Roma TRE y PUCP.

Mignol
o
, Walter
1995 The Darker Side of the Renaissance. Ann Arbor: University of Michigan Press.

1999 Philosophy and the Colonial Difference. Philosophy Today, 43: 36-41.

2000 Local Histories/Global Designs. Princeton: Princeton University Press.

2007 Afterword: What Does the Black Legend Have to Do with Race? En Margaret R. Greer et al. (eds.), Rereading the Black Legend, 312-324. Chicago: The University of Chicago Press.

Mills, Kenneth

1997 Idolatry and Its Enemies. Princeton: Princeton University Press.

Miró Quesada, Aurelio

1945 El Inca Garcilaso. Lima: Las EE.AA.

1974 Las ideas lingüísticas del Inca Garcilaso. Boletín de la Academia Peruana de la Lengua, 9: 27-64.

1994 El Inca Garcilaso de la Vega. Lima: PUCP.

Modrak, Deborah K. W.

2001 Aristotle´s Theory of Language and Meaning. Nueva York: Cambridge University Press.

Morong Reye

s

, Germán

2016 Saberes hegemónicos y dominio colonial. Rosario: Prohistoria Ediciones.

Nels
on
, Diane
1999 A Finger in the Wound: Body Politics in Quincentennial Guatemala. Berkeley: University of California Press.

Nirenbe
rg
, David
2009 Was There Race before Modernity? En Miriam Eliav-Feldon et al. (eds.), The Origins of Racism in the West, 232-264.

Orte
ga
, Julio
1992 The Discourse of Abundance. American Literary History, 4(3): 369-85.

1992b Garcilaso y el modelo de la nueva cultura. Nueva Revista de Filología Hispánica, 40(1): 199-215.

2003 Trauma and Narrative in Early Modernity: Garcilaso's Comentarios Reales (1609-1616). MLN, 118: 393-426.

Orwel
l
, George
1946 A Collection of Essays. New York: Harcourt.

Ossio, Juan M.

1977 Myth and History: The Seventeenth-Century Chronicle of Guaman Poma de Ayala. En Ravindra K. Jain (ed.), Text and Context, 51-93. Filadelfia: Institute for the Study of Human Issues.

2008 En busca del orden perdido. Lima: PUCP.

O'Gorman, Edmundo

2006[1958] La invención de América. México: Fondo de Cultura Económica.

O'Tool

e

, Rachel

2012 Bounded Lives. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Padrón, Ricardo

2010 Ideología y naufragio: El Inca Garcilaso frente a José de Acosta. En Elena Romiti y Song No (eds.), 400 años de Comentarios reales, 129-153. Montevideo: Aitana Ediciones.

Pagden, Anthony

1987 The Fall of Natural Man. Cambridge: Cambridge University Press.

2009 The Peopling of the New World: Ethnos, Race and Empire in the Early-Modern World. En Miriam Eliav-Feldon

et al. (eds.), The Origins of Racism in the West, 293-312

Pa
vlić
, Ed.
2016 Who Can Afford to Improvise? Nueva York: Fordham University Press.

Pietschma
nn
, Horst
1989 El Estado y su evolución al principio de la colonización española de América. México: FCE.

Pla
s
, Sophie
1996 Un source européenne de la Nueva coronica y buen govierno de Guaman Poma. Journal de la Société des Américanistes, 82: 97-116.

Porras Barrenec
hea
, Raúl
1955 El Inca Garcilaso en Montilla (1561-1614). Lima: Instituto de Historia.

Quispe-Agno
li

, Rocío
2006 La fe andina en la escritura. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Quijan
o
, Aníbal
1992 “Raza”, “etnia” y “nación” en Mariátegui: Cuestiones abiertas. En Roland Forgues (ed.), José Carlos Mariátegui y Europa, 757-775. Lima: Amauta.

2000 Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America. Nepantla, 1(3): 554-580.

2007 Colonialidad del poder y clasificación social. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), El giro decolonial, 93-126. Bogotá: Siglo del Hombre Ediciones-Universidad Central-Pontificia Universidad Javeriana.

Quijano, Aníbal e Immanuel Wallerstein
1992 Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern World-System. ISSAI 134: 549-557.

Quilter, Jeffrey y Gary Urton
2002 Narrative Threads. Austin: University of Texas Press.

Rab
asa
, José

1993 Writing and Evangelization in Sixteenth-Century Mexico. En Jerry M. Williams y Robert E. Lewis (eds.), Early Images of the Americas, 65-92. Tucson: University of Arizona Press.

Ra
ma
, Angel
1996 [1984] The Lettered City. Durham y Londres: Duke University Press.

Ramos, Gabriela y Yanna Yannakakis (eds.)
2014 Indigenous Intellectuals. Durham y Londres: Duke University Press.

Rappapor
t
, Joanne
2014 The Disappearing Mestizo. Durham y Londres: Duke University Press.

Rappaport, Joanne y Tom Cummins
2012 Beyond the Lettered City. Durham y Londres: Duke University Press.

Rey, Agapito
1952 Castigos e documentos para bien vivir ordenados por el rey don Sancho IV. Bloomington: Indiana University Press.

Rey

Hazas, Antonio
2003 Artes de bien morir. Madrid: Lengua de Trapo.

Rivarola, José Luis
2001 Comentarios reales de los incas. Estudio. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica-AECI.

Rosenbl
at
, Angel
1977 Sentido mágico de la palabra y otros estudios. Caracas: Universidad Central de Venezuela.

Ro
we
, Kavin
2010 World Upside Down. Oxford: Oxford University Press.

Saignes, Thierry
1995 Indian Migration and Social Change in Seventeenth Century Charcas. En Brooke Larson et al. (eds.), Ethnicity, Markets, and Migration in the Andes, 167-195. Durham y Londres: Duke University Press.

1999 The Colonial Condition in the Quechua-Aymara Heartland (1570-1590). En Frank Salomon y Stuart Schwartz (eds.), The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas, Vol. 3, Part 2, South America, 59-137. Cambridge: Cambridge University Press.

Salomon, Frank, y Mercedes Niño-Murcia

2011 The Lettered Mountain: A Peruvian Village's Way with Writing. Durham y Londres: Duke University Press.

Sánchez-Concha Barrio

s

, Rafael

1996 De la miserable condición de los indios a las reducciones. Revista Teológica Limense, XXX(1): 95-104.

Schwalle

r

, Robert

2016 Géneros de Gente in Early Colonial Mexico. Norman: University of Oklahoma Press.

Scott, James C.

1990 Domination and the Arts of Resistance. New Haven: Yale University Press.

Seed, Patricia

1991 "Failing to Marvel". Atahualpa's Encounter with the Word. Latin American Research Review 26(1): 7-32.

1995 Ceremonies of Possession in Europe's Conquest of the New World, 1492-1640. Cambridge: Cambridge University Press.

2001 American Pentimento. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Shorter, Aylward

2006 Toward a Theology of Inculturation. Eugene: Wipf & Stock Pub.

Silverbla

tt

, Irene

1987 Moon, Sun, and Witches. Princeton: Princeton University Press.

2004 Modern Inquisitions. Durham: Duke University Press.

2009 Foreword. En Andrew B. Fisher y Matthew F. O'Hara (eds.), Imperial Subjects, IX-XII. Durham y Londres: Duke University Press

Smith, Shawn M.

2004 Photography on the Color Line. Durham: Duke University Press.

Smith, Paul C.

2009 Everything You Know about Indians Is Wrong. Minneapolis and London: University of Minnesota Press.

Ster

n

, Steve.

1986 Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest. Madison: University of Wisconsin Press.

1992 Paradigms of Conquest: History, Historiography and Politics. Journal of Latin American Studies, 24: 1-34.

1995 The Variety and Ambiguity of Native Andean Intervention in European Colonial Markets. En Brooke Larson et al. (eds.), Ethnicity, Markets, and Migration in the Andes, 73-100. Durham y Londres: Duke University Press.

Spaldi
ng
, Karen
1988 Huarochirí. Stanford: Stanford University Press.

Szemi
ński
, Ian
1983 Las generaciones del mundo según Guaman Poma de Ayala. Histórica, VII(1): 69-109.

Sweet, James H.
1997 The Iberian Roots of American Racist Thought. The William and Mary Quarterly, 54 (1), 143-166.

Tandeter, Enrique
1992 Coacción y mercado. Buenos Aires: Sudamericana.

Taussig, Michael

1993 Mimesis and Alterity. Nueva York: Routledge

Taylo
r
, Gerald
2003 El sol, la luna y las estrellas no son Dios. Lima: IFEA.

2000 Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos. Cuzco: CBC.

Telechea Idígoras, Ignacio J.
1977 Tiempos recios. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Thomson, Sinclair
2011 Was There Race in Colonial Latin America? Identifying Selves and Others in the Insurgent Andes. En Laura Gotowitz (ed.), Histories of Race and Racism, 72-91. Durham y Londres: Duke University Press.

Thur
ner
, Mark
2011 History's Peru. Gainesville: The University Press of Florida.

Trouillot, Michel-Rolph
1995 Silencing the Past. Boston: Beacon Press.

Urbano, Henrique

1993 Idolos, figuras, imágenes. La representación como discurso ideológico. En Gabriela Ramos y Henrique Urbano (eds.), Catolicismo y extirpación de idolatrías, 7-30. Cuzco: CBC.

1999 Estudio preliminar. En José de Arriaga, La extirpación de la idolatría en el Piru, XI-CXXXI. Cuzco: CBC.

Van
de Guche, Marteen
1992 Invention and Assimilation. European Engravings as Models for the Drawings of Felipe Guaman Poma de Ayala. En Rolena Adorno et al. (eds.), Guaman Poma de Ayala: The Colonial Art of an Andean Author, 92-109. Nueva York: Americas Society.

Van
Deusen, Nancy E.
2015 Global Indios. Durham y Londres: Duke University Press.

Vargas Ugar
te
, Rubén
1951 Pareceres jurídicos en asuntos de Indias. Lima: C.I.P.

Varner, John Grier
1968 El Inca: The Life and Times of Garcilaso de la Vega. Austin: University of Texas Press.

Villarías Robles, Juan J. R., y María del Carmen Martín Rubio

1998 Sobre el autor. En Bartolomé Alvarez, De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II (1588), XII-XXIII. Madrid: Ediciones Polifemo.

Vizeno

r

, Gerald

1998 Fugitive Poses. Lincoln y Londres: University of Nebraska Press.

1999 Manifest Manners. Lincoln y Londres: University of Nebraska Press.

2009 Native Liberty. Lincoln y Londres: University of Nebraska Press.

Vizenor, Gerald, y Robert Lee

1999 Postindian Conversations. Lincoln y Londres: University of Nebraska Press.

Wachte

l

, Nathan

1973 Pensamiento salvaje y aculturación: El espacio y el tiempo en Felipe Guaman Poma de Ayala y el Inca Garcilaso de la Vega. En Sociedad e ideología, 163-228. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Wafula, R. S. et al. (eds.)
2016 The Postcolonial Church. Alameda: Borderless Press.

Wernke, Steven A.
2013 Negotiated Settlements. Gainesville: University Press of Florida.

Zamora, Margarita
1988 Language, authority, and indigenous history in the Comentarios reales de los incas. Cambridge: Cambridge University Press.

2016 Mestizo… me llamo a boca llena y me honro con él. En Sara Castro-Klarén y Christian Fernández (eds.), Inca Garcilaso and Contemporary World-Making, 174-194. Pittsburgh: Pittsburgh University Press.

Zui
dema
, Tom
1997a Pachacuti Ymqui andino: Respuesta de Tom Zuidema a Pierre Duviols. En Thérèse Bouysse Cassagne (dir.), Saberes y memorias en los Andes, 115-123. París: Éditions de l'IHEAL.

1997b Segunda respuesta de Tom Zuidema a Pierre Duviols. En Thérèse Bouysse Cassagne (dir.). Saberes y memorias en los Andes, 149-154. París: Éditions de l'IHEAL.

Cómo piensan los 'indios'. Los intelectuales andinos coloniales y la cuestión del racismo ofrece una interpretación novedosa de las ideas y los objetivos de los dos intelectuales de origen indígena más importantes en los Andes coloniales, Felipe Guaman Poma de Ayala y el Inca Garcilaso de la Vega. A diferencia de la posición usual que ve las relaciones entre andinos y españoles como el choque de dos culturas, sugiere que los textos de esos cronistas no sólo resaltaron los logros de las culturas indígenas, denunciaron injusticias y exigieron reformas, sino que también describieron y teorizaron el emergente pensamiento racista que sostenía las formas coloniales de discriminación.

En diálogo con las teorías críticas sobre el racismo, este libro muestra que la idea de 'saberes indígenas' tiene que ser extendida: lo que los actores nativos sabían y los españoles no, no se relacionaba únicamente con el pasado precolonial y expresaba otras epistemologías, sino que era—además—un saber sobre el presente nacido del proceso colonial. Guaman Poma y Garcilaso fueron verdaderos intelectuales activistas que, hace más de cuatro siglos, desarrollaron imaginarios posraciales. El objetivo de sus obras fue cambiar la manera en que los actores coloniales se veían los unos a los otros y, como resultado, transformar el mundo en el que vivían.

University of Pittsburgh | Center for Latin American Studies
University Center for International Studies

centro bartolomé de las casas

FONDO EDITORIAL PUCP

ÍNDICE

Cover Page	1
Cómo piensan los “indios”. Los intelectuales andinos coloniales y la cuestión del racismo	2
Prólogo a la edición peruana	16
Prefacio y reconocimientos	20
Introducción. Cómo piensan los “indios”	24
Intelectuales indígenas activistas	32
“Indio” y otros conceptos clave	43
La historia sobre el terreno El colonialismo en los Andes hasta los años 1600	50
Estructura del libro	55
Notas sobre términos, traducciones y citas	58
PARTE I. LAS IDEAS ESPAÑOLAS ACERCA DE LOS INDIOS	64
Capítulo 1. Una inteligencia material	65
Conocimiento, abstracción y agencia	68
Los amigos de los indios: El indio como niño	73
Los enemigos de los indios: El indio como diablo	85
El acuerdo: El indio como mitad diablo y mitad niño	93
La inteligencia material desde un punto de vista temporal	100
De imaginaciones a políticas reales y eclesiásticas	110

El dilema “indio”: ¿Qué hacer en un mundo al revés? 115
PARTE II. LA NUEVA CORÓNICA Y BUEN GOBIERNODE GUAMAN POMA DE AYALA 124
Capítulo 2. Historia, raza y gracia para la gente que ve el mundo a través de la blanquitud 125
El público lector y la linea de color: Un inesperado “cristiano lector” 130
Historias inesperadas 1: Narrativas históricas precoloniales 138
La luz natural y la sombra de Dios 141
La historia universal, global y local, según Guaman Poma 149
Historias inesperadas 2: Narrativas de la conquista 159
Por qué “gobernadores” y no “embajadores”: La colonialidad puesta en evidencia 161
La otra mano de Dios 168
Capítulo 3. El presente colonial explicado a hombres ciegos que están cabeza abajo 189
Una etnografía de la colonialidad y el privilegio 193
La manera de proceder: Caminar como reivindicación y éxito 208
Ver, no mover 217
PARTE III. LOS COMENTARIOS REALES DE LOS INCASDE GARCILASO DE LA VEGA 229
Capítulo 4. Los Comentarios reales de los incas; o 230

lo que realmente pensamos acerca de lo que piensas y lo que hacemos con ello
En el mundo de arriba 243
Mi mundo no es tu mundo (aunque, de hecho, lo es) 246
Fábula y alegoría (no es una cosa griega) 261
Capítulo 5. Relatos del inframundo e indios impensables 275
La preparación del escenario: Primer contacto e imaginación 277
¿Integración? Igualdad, diferencia e indios impensables 284
No lo mismo (cómo jurar) 287
No tan diferente (un escarabajo decolonial que empuja estiércol) 295
El corazón de la blanquitud (melones y rábanos] 305
Melones (cuánto os creéis ser) 308
Rábanos (qué cómicos pueden ser) 317
En todas partes: Ofertas impensables 323
Conclusiones. Estrellas inmóviles, "indios" y el colonialismo como vivir una mentira 335
La teoría crítica del racismo en el siglo XVII y las imaginaciones posindias 341
Bibliografía 351
Abreviaturas 352

A) Textos antiguos y de la modernidad temprana 353
B) Textos contemporáneos 362